H.-D. NOBLE, O. P.

LA VIE MORALE
D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

PREMIÈRE SÉRIE

LA CONSCIENCE MORALE

PSYCHOLOGIE DE LA CONSCIENCE MORALE
ET SES DIFFÉRENTS DEGRÉS.
DE RESPONSABILITÉ.
LES PERFECTIONNEMENTS NATURELS
ET SURNATURELS DE LA CONSCIENCE.
LA CONSCIENCE PÉCHERESSE
ET LA CONSCIENCE VERTUEUSE.

PARIS (VIe)
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

Nous déclarons avoir examiné l'ouvrage du R. P. Henri Dominique Noble, O. P. intitulé : *La Conscience morale* et le juger digne de l'impression.

Le Saulchoir, 7 mars 1923

Fr. Paul SYNAVE, O. P.
lecteur en théologie.

Fr. Rogatien BERNARD, O. P.
lecteur en théologie.

Nihil Obstat.
Fr. LOUIS, O. P.

Imprimatur :
Parisiis, die 9a martii 1923
J. LAPALME, v. g.

Cet ouvrage a été déposé conformément aux lois en juillet 1923.
L'auteur et l'éditeur se réservent tous droits de reproductions et de traductions.

LA CONSCIENCE MORALE

INTRODUCTION

Je voudrais, en suivant de très près la pensée de saint Thomas, étudier la psychologie de la vie morale.

Chez les théologiens modernes, la science morale se restreint, le plus souvent, à la mise en valeur des prescriptions, soigneusement cataloguées, des diverses lois de la conduite.

Mais quoi ! la vie morale n'est-elle qu'une observance extérieure et matérielle de préceptes rigides ? Et, en admettant qu'elle soit cela dans son résultat objectif, ne se demandera-t-on point comment les psychologies vivantes que nous sommes y aboutissent ? N'est-ce donc pas notre conscience elle-même qui, rectifiée sur la loi et à travers de multiples péripéties intestines, dirige et commande notre vie morale ?

Pour saint Thomas, la science morale est la

9-7-28 Sauvay (Philippe) Tergnier, 36 + 32 Col.
6049
.89
a35
640030
RECAP

science de l'action vertueuse et des principes dont elle dérive (1).

Sans doute, parmi ceux-ci, il en est d'extérieurs, comme la Loi qui promulgue l'idéal obligatoire de l'activité humaine, comme la Grâce qui surélève nos capacités d'action en vue de la destinée surnaturelle. Mais, il y a aussi les principes intérieurs, les causes immédiates de la moralité : ce sont nos facultés, intellectuelle et volontaire, sensibles et affectives ; ce sont encore, dans ces mêmes facultés, les dispositions naturelles et surnaturelles, les vertus « acquises » et « infuses » qui nous établissent dans la droiture et nous mènent aux réalisations nécessaires.

Je me propose précisément d'examiner ces *principes intérieurs* de l'action morale.

Le présent ouvrage : *La conscience morale* est une vue d'ensemble sur la psychologie de la vie morale, sur la responsabilité, les conditions d'exercice, les perfectionnements possibles et les allures diverses de la conscience. Il importe de déterminer ces lois générales avant d'envisager séparément les parties composantes de cet organisme vivant qu'est la conscience.

En des volumes subséquents, j'étudierai suc-

(1) Ia IIae, Qu. VI, Prologus.

cessivement : les énergies qui résistent le plus à l'empire de la conscience, c'est-à-dire les passions, puis, les unes après les autres, les vertus théologales et les vertus morales ; m'efforçant de montrer leur rôle respectif et leur influence réciproque dans la formation et l'organisation stable de la conscience.

Cet essai sur la psychologie de la vie morale suivra ainsi, pas à pas, les traités de la I^a II^ae et de la II^a II^ae de la *Somme théologique* de saint Thomas.

Le Saulchoir, 7 mars 1923.

PREMIÈRE PARTIE

Psychologie de la conscience morale et ses différents degrés de responsabilité

CHAPITRE PREMIER

La conscience et la règle morale.

SOMMAIRE :

LES LOIS MORALES DEVANT LA CONSCIENCE. — GROUPES HIÉRARCHISÉS DES LOIS MORALES. — TOUTE RÈGLE MORALE SE PRÉSENTE DEVANT LA CONSCIENCE COMME OBLIGATOIRE.

En chacun de nous, rien n'est plus actuellement vivant que notre conscience morale. Ne croyons pas qu'elle y joue un rôle exceptionnel, prenant seulement la peine de produire son verdict dans les cas graves et embarrassés où notre ligne de conduite n'est point claire. Sans doute, à de pareils moments, il lui convient, plus que jamais, de se déclarer. Mais sa fonction ne cesse pas dans notre vie ordinaire et à chaque instant, nous la consultons.

La conscience est l'avertissement toujours en éveil qui, du dedans, et à propos de tout ce que nous faisons — pensées, sentiments, actions supérieures ou besognes banales — donne secrètement en nous son signal en le modulant sur tous les tons.

Le bon sens populaire prête à la conscience un caractère mystérieux. La littérature la présente comme une voix préternaturelle qui, à certaines heures tragiques, prononcerait en nous des oracles.

La réalité est beaucoup plus simple. La conscience morale est le jugement d'appréciation qu'à chaque instant notre raison porte sur nos actes réfléchis.

Une suggestion me vient de faire ceci ou cela — peu importe la tendance qui m'y appelle : passion, intérêt ou agrément — ; si je ne suis pas un impulsif qui cède au premier attrait, si je me comporte en homme qui, avant d'agir, demande : pourquoi ? tout de suite, en face d'une telle invite, je m'interroge : « Que vaudra mon action ? » Et ma raison répond par ce jugement motivé : « Agis de la sorte » ou « Abstiens-toi ». Et tandis que mon action se poursuit et s'achève, ma conscience toujours présente, approuve ou désapprouve, suivant que j'agis selon ou contre sa sentence.

Mais, pour juger ainsi mon action, il est nécessaire que je la compare à autre chose qu'elle. Pour apprécier sa valeur morale, je dois la contrôler sur une règle morale. Ma pensée la regarde sans doute, mais, à travers et comme par transparence, regarde encore le principe sur lequel je mesure son accord ou son désaccord.

Pour aboutir à cette vérification raisonnée, mon intelligence est donc obligée de brancher à la fois sur l'acte à juger et sur la règle morale base du jugement,

comme, dans l'ordre spéculatif, mon raisonnement n'admet une conclusion qu'à travers l'évidente vérité du principe général qui fonde ma déduction.

La réalité psychologique de ma conscience morale, en ses traits les plus simples, se présente donc ainsi : j'apprécie la bonté ou la malice de mes actions à la lumière de l'idéal moral que j'ai adopté comme règle de conduite.

Ce jugement de ma raison pratique, ce jugement d'appréciation motivée et clairvoyante est l'acte propre de ma conscience morale (1).

Avant de décrire la complexité de cet acte de jugement, il importe d'être renseigné sur son point de départ : *la règle morale* et sur son objet : *l'action humaine.*

Dans ce premier chapitre, parlons d'abord de la règle morale en restreignant notre point de vue à envisager seulement la façon dont la règle morale se présente devant notre conscience (2).

1. LES LOIS MORALES DEVANT LA CONSCIENCE

Quand je me considère au point de vue de l'action, que puis-je découvrir en moi ? Une volonté, en éveil

(1) *Summa theologica*, Ia Pars, Qu. LXXIX, a. 13 ; *De Veritate*, Qu. XVII, a. 1. — P. Beaudoin, O. P., *Tractatus de Conscientia*, édité par le P. Gardeil, O. P., Paris, Gabalda, 1911. Qu. prœm., p. 8.

(2) Je suppose résolue la question métaphysique des fondements de la moralité, n'ayant en vue, dans cet ouvrage, que la description psychologique de la conscience morale.

d'attraits et en poursuite d'occasions, des tendances qui travaillent au centre de ma personnalité et subjuguent mes vouloirs. Des actions surgissent, elles me portent, et leur trame déroulée fait la durée de mes jours. Mais je ne suis point seulement passif ; je réagis, je domine par ma réflexion l'activité qui m'entraîne et, par ma liberté, je l'oriente vers des buts que ma raison désigne.

Deux courants principaux se partagent le flot de mes actions successives. Bien qu'unique personnalité, je me découvre double. A certains instants, je veux selon mon capricieux plaisir ou mon futile intérêt ; à d'autres instants, je veux selon un parti pris intérieur que j'appelle devoir et dont je saisis l'objective exigence, même quand, sciemment, je ne m'y soumets pas. Il y a deux hommes en moi : le froid raisonneur qui stigmatise mes faiblesses, rappelle la loi et en évoque la contrainte ; puis, en face de cet austère censeur, un autre moi qui s'évade de la règle morale et, tant bien que mal, essaie de justifier ses écarts. Contraste, lutte, victoire ou défaite, trébuchement puis redressement, avec plus ou moins de fixité dans la continuité du devoir, avec une plus ou moins grande intermittence dans la concession au plaisir, telle est la mobile et sinueuse ligne de mon activité morale.

Une réalité permanente domine pourtant et embrasse toute cette évolution ; même, quand je m'y soustrais, elle proclame sa présence et me juge : c'est la règle morale.

Devant mon attention, cette règle morale est loin d'être simple ; elle se présente comme une complexité d'éléments divers juxtaposés et superposés, comme une masse énorme de prescriptions de toutes sortes. C'est un vrai code en perpétuel mouvement d'ouvrir ses pages et de légiférer des lignes de conduite, de promulguer des ordres.

Toute une variété presque incalculable d'admonitions me pressent. Non pas que toutes ces lois me signifient en même temps leurs arrêts. Une seule, en ce moment précis, suffit à me tenir en haleine ; mais bientôt une autre la remplacera, m'objurguant derechef avec le même empressement.

A cette heure, je réfléchis, j'écris : c'est la loi présente de mon état. Elle ne régit pas mon voisin ; et, dans un instant, une autre loi sollicitera, de ma part, une activité différente. Ma besogne intellectuelle étant interrompue, je converse avec des amis ; l'entraînement de ma parole m'amène à juger un absent avec malveillance : aussitôt la loi de justice s'agite en reproches dans ma conscience. Je refuse un service qu'on me demande et que je pourrais rendre ; je riposte par l'injustice à un mot blessant : la loi de charité provoque en moi le remords de ce manque d'obligeance et de ce refus de pardonner.

Constamment, au gré de l'occasion changeante, surgit en mon esprit une loi qui signifie, à chacune de mes actions, le mot de passe ou d'arrêt. Autant mon activité se diversifie, autant de lois diverses me poursuivent de leur lumineuse obsession.

2. — GROUPES HIÉRARCHISÉS DES LOIS MORALES

Toutes ces lois, placées en vedette dans ma conscience, ne se ressemblent pas. Leur origine est distincte et les obligations qu'elles formulent n'ont pas la même teneur.

Les premiers principes de l'honnêteté imprègnent depuis longtemps ma raison ; ils se sont éveillés avec elle aux premiers contacts de mon expérience morale. L'éducation, l'enseignement, les traditions de mon milieu familial et social ont prescrit devant moi les applications déterminées de ces lois essentielles. Ma conviction, depuis longtemps établie, de faire le bien et d'éviter le mal, s'est intimement renforcée par toutes les conséquences expérimentées de ce programme primitif. Elles se sont exprimées dans les Préceptes du Décalogue que ma mémoire d'enfant récita d'abord machinalement et dont ma réflexion dut approuver plus tard les directives, puisqu'elle y retrouvait développées mes premières injonctions morales. Aujourd'hui, le contenu condensé de chaque précepte s'est ouvert en de multiples précisions ; et, dans chacune d'elles, je reconnais explicitement la formule de mon devoir d'honnête homme (1).

(1) « In ipsa anima est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis ; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. » *De Verit.*, Qu. XVI, a. 1. — Sur la genèse des premiers principes moraux, voir Joannes a S. Thoma, *Cursus Theolog.*, Qu. LXII, art. II. — Sur la loi morale, naturelle et les Préceptes du Décalogue, voir *Summa Theolog.*, Iᵃ IIᵃᵉ, Qu. XCIV et Qu. C.

Ma Foi confirme ces lois du bien en y ajoutant de nouvelles directions. Mon devoir se hausse jusqu'au plan de ma destinée surnaturelle. Ce n'est plus seulement le programme de l'honnêteté qui doit rallier mes suffrages, mais celui que m'exprime la volonté positive de Dieu. Dieu m'aime et m'appelle à l'amour éternel dans la participation de sa vie intime. Il veut m'adopter au royaume des Saints et, dès ici-bas, m'invite à me sanctifier. Le servir par une conduite qui prouve mon retour d'amour : voilà l'idéal complet de ma moralité.

C'est pourquoi, dans le cadre religieux, de nouvelles réglementations m'astreignent au culte, à la prière, à la participation aux sacrements sources de la grâce, aux vertus mortifiantes qui attirent, en mon âme, le bénéfice de la rédemption de Jésus-Christ. L'Église me détaille, en ses Commandements, les points d'application de la volonté de Dieu. Puisqu'un objet divin remplit mon cœur, puisque mon intelligence, illuminée par la Foi, accepte, avec un fervent assentiment, que la Vérité Éternelle soit la première de mes certitudes, comment donc toutes mes intentions et mes plus particulières actions ne se mesureraient-elles pas sur un nouveau rythme, avides de se soumettre aux lois générales qui gouvernent ma condition de prédestiné ainsi qu'aux lois spéciales qui régissent mon état et ma fonction dans l'ordre hiérarchique de l'Église militante (1) ?

(1) « Quia beatitudo (supernaturalis) proportionem humanae natu-

Deux groupes importants de lois dirigent ainsi ma conscience : le groupe des préceptes de l'honnêteté naturelle, qu'ils soient principes premiers, conclusions dérivées ou même applications plus lointaines; puis le groupe des préceptes ordonnés à l'économie de ma vie surnaturelle et de ma situation particulière dans la société religieuse.

Mais, mon idéal moral n'est point définitivement clos. Autour de moi, tout un monde, si j'ose ainsi dire, est occupé à l'accroître. Des décrets nouveaux s'ajoutent aux lois positives déjà connues, substituant d'autres applications plus adaptées.

Mon état de vie peut évoluer lui aussi et passer sous un régime d'obligations qui, jadis, ne l'atteignaient pas. Mon instruction morale se perfectionne et se précise. Ma réflexion et mon expérience personnelles, les bons et les mauvais exemples, mes efforts vertueux et mes passagères défaillances m'obligent à vérifier les lois qui composent mon idéal et à développer leur clarté.

La grâce de Dieu qui est au principe de cet envahissement progressif de lumière ne cesse d'en étendre le rayon. Par ses Dons, l'Esprit-Saint met au jour,

rae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam ; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem : non tamen absque adjutorio divino ; et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicae. » (Ia P., Qu. LXXII, a. 1.)

devant le regard de ma conscience, des zones jusque-là ténébreuses et dans lesquelles ma raison toute seule n'osait guider mes pas.

Du dehors me viennent encore d'autres ressources. Diverses autorités sont providentiellement placées près de moi pour la vigilance de ma vie : leurs monitions, leurs conseils, leurs ordres et leurs sanctions restaurent, s'il en est besoin, la vigueur de mon idéal. Elles y ajoutent des interprétations autorisées et agrandissent par là même les détails de mon programme moral.

3. TOUTE LOI MORALE SE PRÉSENTE COMME RÈGLE OBLIGATOIRE

Pensera-t-on que ce nombre presque incalculable de lois qui m'obligent va encombrer ma conscience et, par cet afflux même, troubler son discernement ? Il n'en est rien.

Ma conscience vivante est essentiellement unifiante. Elle n'est point une spéculation appliquée à trier des lois et à distinguer leur titre d'origine respectif. Mon jugement de conscience part d'une vue simple. Toute règle morale se présente sous la forme unique et très nette d'une objurgation au *devoir*. Quand je l'appelle en consultation, c'est sous cet angle très précis de norme obligatoire que je la considère et qu'en face d'elle j'examine ma conduite.

Il doit en être ainsi.

Toute loi valable détient en elle un ordre de raison qui justifie son impératif. Cet ordre de raison reproduit lui-même l'ordre éminemment raisonnable de la Loi Éternelle ; car Dieu ne peut exiger, de la part de ses créatures, que le déploiement d'une activité conforme à leur nature. L'ampleur de l'être mesure l'ampleur de sa perfection, et tout être, en accomplissant sa loi, réalise son *dû*, c'est-à-dire son bien.

Moi aussi — et Dieu m'a donné d'en prendre conscience — je réclame de réaliser mon *dû*, de trouver mon bien, d'atteindre ma perfection de créature raisonnable.

Et c'est pourquoi toute loi qui se présentera comme une règle d'actions ordonnées à ma perfection et au vrai bien de mon être, devra m'apparaître comme un *dû*, se prescrire devant ma raison sous la formule expresse du devoir. Par une promptitude native, ma conscience cherche, en tout précepte, cette valeur et, l'ayant reconnue, lui donne le droit de contraindre mon action.

Il en est de même pour la loi divine positive. Si, au delà des capacités de ma nature d'homme, Dieu m'appelle à son éternelle amitié, n'est-il pas nécessaire que ma raison dénonce comme un *dû*, comme un devoir, toute loi divine qui m'assure l'amour parfait ?

« Fais ce que dois », « il faut faire le bien », disait ma raison au premier éveil de ma vie morale. Cet

assentiment spontané se perpétue à travers la complexité de toutes les prescriptions qui se groupent pour organiser mon action ; il établit devant l'attention de ma conscience leur vivante et intrinsèque unité (1).

Mon intelligence est faite pour le vrai, elle en est affamée et le poursuit en toutes ses découvertes et en toutes ses conclusions ; de même son assentiment à mon vrai bien obligatoire doit retrouver sa persuasion dans les lois de ma conduite (2). Toutes doivent s'éclairer de cette lumière dès qu'elles veulent faire partie de mon idéal moral, et chacune d'elles, pour être adoptée, doit en faire jaillir l'étincelle et en revêtir l'éclat.

L'œuvre positive de ma conscience sera d'offrir toutes mes actions à ce rayonnement et de juger si, oui ou non, en chacune d'elles, se reflète sa lueur (3).

(1) « Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu principiorum qui dicitur synderesis. » (Ia P., Qu. LXXIX, art. 13, ad 3.)

(2) « Tota vis conscientiae examinantis vel conciliantis ex judicio synderesis pendet sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex primis principiis. » (*De Verit.*, Qu. XVII, art. 1.)

(3) S'autorisant de S. Jérôme, S. Thomas appelle la syndérèse, ou *habitus* des premiers principes moraux, « *scintilla conscientiae* » (*De Verit.*, Qu. XVII, art. 1, ad 1). — Et il explique ainsi cette métaphore : « De même que l'étincelle, étant ce qu'il y a de plus pur dans le feu, survole et domine toute la flamme, de même la syndérèse se trouve dans le jugement de la conscience et elle le domine ; et en raison de cette image, la syndérèse est appelée « l'étincelle de la conscience. » (*Ibid.*, art. 2, ad 3.)

Encore, qu'est-ce, au juste, qu'une action volontaire ?

La question est urgente à résoudre, car la responsabilité morale de nos actes est essentiellement corrélative à leur responsabilité volontaire.

Je restreindrai le problème à déterminer la notion première, la plus simple de l'acte volontaire. Je dis : « la notion la plus simple » ; car rien n'est plus complexe qu'une action volontaire, sortie de sa définition abstraite et engagée dans nos états d'âme réels. Bien perspicace serait celui qui discernerait, avec une précision mathématique, dans ses actions ou dans les actions des autres, leurs degrés comparatifs de volontaire. Car, non seulement nos actes sont volontaires ou involontaires; mais, encore, ils sont plus ou moins volontaires. Parmi tous les phénomènes psychologiques, il n'en est pas un qui résume plus entièrement notre personnalité que l'acte volontaire : en lui se rejoignent en même temps toutes nos activités de représentation, d'affectivité et de motricité ; en lui retentissent continuellement des influences qui accentuent ou diminuent ce caractère de volontaire que nous lui attribuons.

Au cours de ce chapitre, je ferai résolument abstraction de toutes ces complications, m'attachant seulement à faire valoir la notion pure et simple du volontaire en opposition avec celle de l'involontaire (1).

(1) Voir, plus loin, au chapitre IV, ces atténuations du volontaire et de la responsabilité.

Je me placerai au seul point de vue psychologique. Nos actions morales ou immorales, sont, les unes et les autres, volontaires ; et il faut qu'elles le soient au même titre, avant que nous ne songions à les distinguer entre elles du chef de leur moralité.

1. LA PASSIVITÉ DE L'ACTE INVOLONTAIRE

Essayons donc de discerner, parmi nos multiples actions, quels caractères différentiels présentent celles que nous nommons volontaires.

Une foule d'activités organiques se livrent en nous à leur jeu physico-chimique ; leur existence et leurs procédés nous échappent. La cénesthésie générale de notre corps, qui comprend la masse des sensations, afférentes à nos fonctions psychologiques, ne se révèle pas à nous dans une conscience distincte. Notre activité mentale, tandis qu'elle s'exerce, s'absorbe dans nos représentations successives ; notre esprit se fixe en ses objets, les poursuit et ne songe pas à se retourner sur lui-même pour se regarder penser. Nos affectivités sont suspendues aux attraits qui les captivent et ne perdent point leur temps à s'analyser.

Dans ce courant continu qui entraîne nos activités psychologiques, sans qu'elles prennent une conscience directe d'elles-mêmes, surgit parfois un phénomène brusquement senti. Par exemple, voici que tout à coup, sans que je l'aie prévue, une violente détona-

tion éclate à mes côtés: mon cœur saute, mes jambes flageollent, mes dents claquent, je frissonne, j'ai peur. Ce désordre circulatoire qui, du centre à la périphérie de mon corps, jette de tous côtés ses perturbations, je le subis, je suis dominé par lui : il n'est en aucune façon volontaire.

Passivité de ma part, vis-à-vis d'une action dont je suis pourtant le théâtre, serait-ce là un premier signe de l'involontaire ?

Encore faut-il bien l'entendre. Il ne suffirait point que cette passivité fut relative; elle doit être totale. Je suppose que, dans le cas de peur subite dont je parle, non seulement j'aie éprouvé ces violentes réactions organiques, mais que la panique s'y soit ajoutée et que j'aie pris la fuite. Or, bientôt, je découvre que l'incident n'est qu'une fausse alerte et ne recèle aucun danger. A cet instant, je ne puis, sans doute, apaiser brusquement et radicalement l'émoi physiologique dont je suis ébranlé ; du moins je puis arrêter ma fuite et suspendre ma course. Jusqu'à cette prise de conscience, toute cette agitation a été involontaire puisque ses manifestations n'étaient pas en mon pouvoir ; et elle reste involontaire vis-à-vis de tous ceux de ses mouvements dont l'inhibition m'échappe, mais non pas vis-à-vis de ceux dont je puis commander immédiatement la cessation.

Un seul et même acte comprend donc parfois, au cours de sa durée, des éléments volontaires et des éléments involontaires. Et que l'on ne pense pas que

ce phénomène composite se rencontre seulement dans nos actes soumis à des réactions corporelles. Nos opérations mentales, les plus immatérielles, peuvent connaître ce mélange. En ce moment, je réfléchis à l'étude d'analyse psychologique que j'ai volontairement entreprise; mes pensées s'éveillent, se pressent, se contrôlent l'une l'autre. Or, tandis que je les rumine, voici que mon esprit, sans que je m'en aperçoive, glisse vers un autre objet. Il n'y a qu'un instant, j'étais tout absorbé par mon étude ; puis, après un temps que je ne puis mesurer, car ma conscience n'a pas remarqué le glissement, me voici en rêverie imaginative et sentimentale : je me promène dans une forêt du pays de mon enfance, sentiers ombreux, clairières inondées de soleil, cueillette de fraises, etc... Vis-à-vis de ma pensée réfléchie de tout à l'heure, ma rêverie actuelle est sans raccord conscient. Après coup, je restaure approximativement le lien des deux phénomènes: tout à l'heure, je me suis levé pour ouvrir ma fenêtre et je me suis attardé à regarder le bois d'en face et ses ramures incendiées par le disque rouge d'un soleil d'hiver. L'image de ce petit bois un instant contemplé a évoqué, par association, l'image d'une autre forêt où jouait un autre soleil : sur ce canevas d'images entremêlées, ma pensée s'est mise à broder des fantaisies... Cette distraction est, de ma part, involontaire; elle deviendrait aussitôt volontaire, si, la remarquant et, loin de la chasser pour revenir à mon travail intellectuel antérieur, je

la retenais avec complaisance et la favorisais. Mais sa première existence dans mon esprit est aussi indépendante de mon vouloir que le torrent circulatoire qui, à chaque pulsation de mon cœur, va irriguer le noyau central de mes neurones, aussi indépendante que les réflexes nerveux, les tics, les mimiques, les mouvements spontanés et automatiques qui surgissent en moi dans l'inadvertance totale de ma conscience.

Qu'on le remarque : quand je mets sur le même rang, pour les taxer d'involontaires, des actes aussi dissemblables qu'une pensée et un mouvement physiologique, je laisse de côté la question de possibilité, en soi, pour ces différents phénomènes de devenir volontaires, quant à leur apparition ou à leur durée, en d'autres circonstances psychiques ou physiques. Ma rêverie de tout à l'heure n'était pas volontaire dans son apparition, mais elle le devient dans sa durée, si, la remarquant, je l'agrée et persiste à l'entretenir. Elle serait volontaire de tous points si j'avais décidé sciemment d'interrompre mon étude pour m'y livrer. Au contraire, le soubresaut d'un réflexe est involontaire, en fait aussi bien qu'en droit : en toute hypothèse et en toutes circonstances, il est en moi sans moi ; il est, par nature, réfractaire au volontaire (1).

(1) Parmi les actions dont nous sommes le théâtre, saint Thomas distingue : 1°) Les actions proprement humaines — *actiones humanae* — c'est-à-dire celles dont le mode est spécifiquement humain parce

Quelle que soit la fonction à laquelle il appartienne, un acte, pour m'apparaître volontaire, doit donc tout d'abord se présenter, devant ma conscience, en relation de dépendance causale avec moi. Si, en fait, je le subis sans avoir pu le commander, si, devant lui, je ne puis être que passif sans pouvoir réagir contre lui et le dominer, cet acte est involontaire.

2. LE DÉTERMINISME DE L'ACTE INVOLONTAIRE

Mais, ces caractères de l'acte involontaire en opposition avec l'acte volontaire ne seraient-ils encore que superficiels? Cette conscience en nous d'une influence causale directe ou d'une passivité absolue ne serait-elle pas un en-dehors au delà duquel il faudrait encore faire pénétrer l'analyse ?

Mettons-nous d'emblée dans un acte réputé par

qu'elles sont voulues dans l'advertance de la faculté spécifiquement humaine, c'est-à-dire : la raison. Ce sont les actions volontaires dont nous essayons, dans ce chapitre, de discerner ce qui essentiellement les rend volontaires. 2°) Les actions dont nous sommes causes efficientes, fruits de nos facultés humaines — *actiones hominis* — et qui, tout en ne pouvant être effectuées que par des facultés proprement humaines — intelligence, volonté — n'ont pourtant pas ce mode spécifiquement humain de procéder de la volonté délibérée : « Actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis* actiones ; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum homo. » (Ia IIae, Qu. I, a. 1.) — Qu'on le remarque soigneusement : le mode humain vient moins de la substance de l'action que de ce fait, savoir : qu'elle dérive d'une volonté délibérée. Ainsi, un acte d'intelligence peut n'avoir pas en nous le mode humain et n'être pas plus volontaire qu'un réflexe organique, tandis qu'un acte de passion sensible ou même l'usage d'une fonction végétative peut être sous la dépendance d'une volonté délibérée et donc être parfaitement volontaire.

nous pleinement volontaire. Choisissons-le très simple, désencombré de toute complication.

Après un travail intellectuel prolongé, je décide de me délasser. A cet effet, je puis lire le journal, ou bien ranger mes livres et mes papiers en désordre sur mon bureau, ou enfin aller me promener. Je choisis à ma guise n'importe lequel de ces délassements. Bref, j'opte pour la promenade et bientôt, en effet, je parcours les allées d'un jardin, l'esprit en liesse et le cœur allègre. Rien ne me paraît plus volontaire que cette promenade.

Qu'y a-t-il tout d'abord dans cette promenade volontaire ? Une action déambulatoire qui a passé à l'exercice et se continue en vue de ce but : me procurer quelque repos. Une action en visée d'un but, serait-ce donc là le trait spécifique du volontaire ?

Mais, voici, je remarque sans peine que tout ce qui agit en dehors de moi, dans la nature inanimée ou dans la nature vivante, et en moi-même, dans les actions qui me sont le plus involontaires, agit pour un but. Ma paupière se ferme brusquement avec la rapidité d'un déclic d'obturateur si, au cours de ma promenade, un moucheron étourdi se précipite dans mon œil ; les iris de mes pupilles se contractent à chaque fois que mes regards se portent sur des objets vivement éclairés. Or, ces réflexes primaires, pris en eux-mêmes, sont vraiment des mouvements visant un résultat dans un adaptation définie, c'est-à-dire des actions pour une fin.

Une pierre tombe d'un mur devant moi ; l'herbe du sentier pointe sa tige et chaque jour la monte un peu plus haut : voilà des activités en ordonnance de buts définis. Vais-je conclure que la chute est volontaire et que la poussée végétale l'est également ? Cela ne me semble pas possible,

Un chien ratier fouille rageusement la terre tout près de moi, s'arrête un instant, incline la tête, tend l'oreille et reprend énergiquement sa manœuvre. Dans cet acte animal, je constate encore la relation d'une action à une fin; et tout le monde sait que l'adaptation des mouvements de l'animal au but de ses instincts est souvent d'une perfection merveilleuse.

Entre le végétal et l'animal, la différence n'est pas dans le fait d'une plus ou moins grande rigidité dans l'enchaînement de l'action au but, mais seulement en ceci que, chez l'animal, les réflexes moteurs et les activités psychiques et physiologiques sont déterminés par la connaissance. Le chien ratier, qui gambadait follement autour de moi, s'est brusquement mis en arrêt en face d'un point précis du sol, parce que son flair ou son ouïe lui a soudainement révélé la présence d'une musaraigne. Cette connaissance engendre son action par le fait que, dans son instinct, s'en réveille ce but, savoir : prendre le petit animal qui bouge à quelques centimètres sous le pré. A partir de ce but, entrevu aussitôt, s'est systématisée son action.

Qu'on y prenne garde, ce procédé de l'activité de l'animal marque une grande supériorité sur le procédé de l'activité du végétal. Celui-ci est mu dans l'inconscience pure ; l'automatisme de son processus vital est en lui, sans lui, par le jeu des éléments organiques qui forment sa substance et qu'une finalité imposée à sa nature ordonne à un but chez lui inconscient et qui n'est conscient que dans l'intelligence suprême du Créateur. Chez l'animal, au contraire, le but est conscient, tout au moins comme terme de l'action. A celle-ci, se détermine l'animal, parce que, en même temps que sa sensation, s'est révélée, dans son instinct, la connaissance d'un but, au service duquel, sans qu'il s'en rende compte, ses énergies sont organisées. Mais, son action dérive de lui, il la met en branle et en œuvre ; on peut dire d'une certaine façon qu'il se meut à l'action ; il exerce celle-ci ; il en porte en lui-même le principe (1).

Connaître un but sur lequel s'ordonne et se régu-

(1) Inveniuntur quadam quae movent se ipsa, non habito respectu ad formam vel finem quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus ; sed forma per quam agunt et finis propter quem agunt determinantur eis a natura : et hujusmodi sunt plantae quae secundum formam inditam eis a natura movent se ipsa secundum augmentum et decrementum. Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt : et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma quae non est a natura indita, sed per sensum accepta... Sed quamvis hujusmodi animalia formam, quae est principium motus per sensum accipiant, non tamen per se ipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus ; sed est eis inditus a natura ; cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. (Ia P., Qu. XVIII, a. 3.)

larise une action ou une série d'actions à telle enseigne que la connaissance du but de l'action et l'action elle-même relèvent de celui qui agit, serait-ce donc le trait propre du volontaire ?

Et pourtant, je ne me résigne point à appeler volontaires les actes des animaux. Ces actes, en leur complexité parfois étonnante, ne présentent qu'une ébauche toute rudimentaire du volontaire vrai. J'y découvre, sous des apparences de spontanéité, une sorte de rigidité machinale qui déconcerte l'idée de pleine autonomie qui me paraît convenir seulement aux actes volontaires (1).

(1) Saint Thomas attribue à l'action de l'animal, un certain volontaire, mais imparfait — secundum rationem imperfectam (Ia IIae, Qu. VI, a, 2.) Ce volontaire imparfait pourrait aussi être appelé volontaire « in genere » et S.Thomas le définit : celui qui procède d'un principe intrinsèque avec connaissance de la fin, « cujus principium est intrinsecum cum cognitione finis » (*ibid.*). Le volontaire, ainsi entendu de façon large, s'oppose au violent : l'acte accompli par violence est l'acte imposé du dehors avec résistance de la part de celui qui subit cette contrainte, tandis que le volontaire ne peut appartenir qu'à celui qui porte en lui le principe de son action. Les êtres privés de la faculté de connaître ne peuvent avoir intrinsèquement le principe de leur action qu'au seul point de vue de l'efficience et non pas de la finalité ; ils ne connaissent ni leur action ni le terme de leur action. Seuls, les êtres doués de connaissance possèdent intrinsèquement le principe de leur action au point de vue de l'efficience et de la finalité. Ils agissent par désir et visée d'une fin par eux connue.

« Cum omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem ; illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quod cumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam volitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam volitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei

Dans l'acte animal, nous trouvons cette conjugaison de deux termes : une fin et une action, toutes deux exprimées, devant la connaissance de l'animal, en accointance et en liaison. Car, il ne faudrait pas assimiler l'acte instinctif à un réflexe purement mécanique, à une réaction strictement automatique. Dès que le chien ratier a flairé la souris, il se précipite à son travail d'affouillement ; mais, en sa conscience d'animal, cette manœuvre ne se présente pas seule, sans rapport avec rien, comme une gymnastique quelconque ; nul doute qu'il n'agisse, au cours de son travail mouvementé, en escomptant la capture de la proie qu'à défaut de ses yeux son imagination entrevoit. Pour que cette capture soit plus prompte et plus sûre, il dirige habilement tous ses mouvements, les accélérant ou les ralentissant, les adaptant au résultat de mille manières adroites et rusées. Il y a, dans l'animal, une sorte de jugement de l'action, une connaissance enveloppant ces deux termes et les tenant ajustés : le but et l'action.

imprimitur principium suae motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere : quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii : hoc enim importat nomen volontarii, quod motus et actus sint a propria inclinatione. » (Ia IIae, Qu. VI, a. 1.)

Le volontaire au sens large, le volontaire imparfait — secundum imperfectam rationem — est celui qui convient à l'animal. C'est celui qui procède de tout appétit « élicite », c'est-à-dire d'une tendance amorcée par une connaissance ; mais, c'est plutôt du « spontané » que du volontaire. S. Thomas ne va d'ailleurs pas tarder à le distinguer du volontaire véritable, du seul volontaire à mode humain, c'est-à-dire du volontaire parfait.

Mais, quelle est la nature de ce jugement ? Et comment en résulte-t-il que l'acte instinctif demeure involontaire ?

Ce jugement est déterminé, en ce sens qu'il offre ses deux termes enchaînés sans dissociation possible. Ils se présentent à la conscience de l'animal en simple jointure, comme deux choses en consécution toute matérielle, sans perception de leur ordonnance l'une à l'autre. Leur rapport est préfixé ; l'acte est préadapté au but mais non point par l'animal qui n'y est pour rien, mais par Dieu, auteur de l'instinct. Si l'animal agit pour un but, c'est en le connaissant, sans doute, en le prévoyant même, si l'on veut, mais sans se rendre compte des raisons que ce but possède de retenir son attrait. S'il se lance à l'action, c'est encore en connaissant le procédé de celle-ci, mais sans se rendre compte qu'il est le meilleur procédé pour le résultat escompté. Il ne fait point activement la synthèse; elle est faite d'avance dans sa conscience. Le dispositif de son activité est très ingénieux, mais il ne le crée pas et demeure impuissant à le modifier. Et c'est pour cela qu'il est déterminé à une action qui se trouve en attente dans ses dispositifs physico-psychiques et qui se déclare dès qu'une sensation externe ou interne en révèle l'opportunité à son estimative.

A vrai dire, l'animal ne juge pas son action. Celle-ci est jugée d'avanceen dehors de lui et l'intimation lui en vient dans son instinct dès que se produit le choc de la sensation. Son savoir-faire procède d'un

jugement inné qui s'ignore comme tel puisqu'il n'entrevoit pas l'enchaînement de ses deux termes. Ses solutions pratiques ne sont point des réponses à des points d'interrogation, car il ne se pose pas de problèmes : il est incapable de s'en poser.

Le déterminisme rigide et préexistant du jugement estimatif naturel chez l'animal, tel est le pourquoi radical de l'involontaire de ses actes (1).

Et maintenant, allons-nous conclure tout de suite que nous autres, hommes, nous sommes capables de volontaire, parce que nous sommes indéterminés à l'action ?

Encore faut-il préciser de quelle indétermination il s'agit.

Poursuivons donc notre analyse dans cette voie ainsi orientée, en reprenant nos exemples familiers.

(1) « Bruta habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quandam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturae superioris : quae quidem similitudo est secundum quod habent judicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc judicium est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui judicii ignorent ; propter quod hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, secundum judicium rationis, sed ad quaedam determinata. Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum judicium, ut sic sit in eis quaedam conditionata libertas ; possunt enim agere, si judicant esse agendum, vel non agere, si non judicant. Sed quia judicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur ; unde secundum Augustinum (lib. XI super Genes ad litteram), moventur visis ; et secundum Damascenum (lib. III, arth. I, Fid., cap. VI), aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic judicant, unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicutovis viso lupo necesse habet timere et prosequi ad nocendum... » (*De Veritate*, Qu. XXIV, a. 2.)

3. CARACTÈRES ACCIDENTELS DE L'ACTE VOLONTAIRE

Dans la promenade spontanément choisie et réputée par moi volontaire, où donc réside l'indétermination et comment se produit la détermination autonome qui me permettra de dire cette action volontaire ?

L'indétermination n'est pas nécessairement vis-à-vis du but de cette promenade, savoir : mon repos. Le jugement par lequel, après une étude fatigante, j'accepte de m'octroyer un repos bien mérité, peut être lui-même le fruit d'un raisonnement personnel qui m'y a déterminé. Mais cela même n'est point nécessaire. Ce but de repos peut fort bien m'être suggéré du dehors par quelqu'un d'assez aimable pour s'intéresser à ma santé. Mettons que je n'aie eu qu'à agréer la proposition qui m'était faite d'aller me reposer par une promenade au jardin. Il suffit dans l'occurrence. C'est, en effet, de la promenade elle-même en relation avec le but préfixé et agréé de mon repos et d'elle seulement dont nous devons découvrir le motif qui la rendra volontaire.

Où donc, ici, se trouve l'indétermination qu'il faut réduire ?

La mettra-t-on dans ce fait qu'un but étant conçu, approuvé et désiré, la raison, enquêtant du meilleur moyen d'y aboutir, ne le rencontre point dans les

données antérieures de l'expérience et l'invente de toutes pièces, créant, pour ainsi dire, un dispositif inédit d'action ? Cette trouvaille, certes, suppose une perspicacité compréhensive des exigences d'un but et des possibilités d'y aboutir, puis, à partir de ces vues nettement établies, un actif procédé de raisonnement, d'induction, de déduction et de contrôle comparatif pour abstraire, de l'expérience préalablement non différenciée, l'activité insoupçonnée jusqu'alors et qui, maintenant, au terme du discernement, se pose en adaptation stricte avec le but poursuivi. Evidemment, cette mise en œuvre ingénieuse et personnelle ne peut convenir qu'à la raison humaine et dépasse la capacité de l'instinct animal.

Dans ce cas d'intervention maximum de la raison, il est clair que l'action qui, directement, en procède est véritablement volontaire. Cette fois, sans conteste, je suis maître au suprême degré de mon action. Elle n'est que par moi ; je la fais ; je l'appelle à être alors qu'elle n'était point. Je puis la revendiquer non pas seulement dans son choix ou dans son exécution, mais jusque dans son dispositif interne qui est la propre invention de ma perspicacité personnelle.

Mais quoi ? Rencontrerons-nous donc seulement le volontaire dans l'action qui est trouvaille originale dans son opportunité et réussite inédite dans son dispositif ? Ce serait singulièrement restreindre le champ de nos actions volontaires et réduire celles-ci à n'être, dans nos vies, que des cas tout à fait excep-

tionnels. Or, le volontaire n'est point du tout une rareté dans notre courant d'existence, et il peut se trouver tout entier et parfait dans nos actions les plus coutumières et les plus banales. Que je me décide spontanément à une promenade de repos après un travail fatigant, il n'y a certes pas, dans cette décision, un génie d'invention particulièrement remarquable. Je n'en suis pas à me promener pour la première fois ; et même la promenade que je fais aujourd'hui et que j'ai parfaitement conscience d'accomplir volontairement est absolument la même que celle que je m'octroie quotidiennement, dans les mêmes conditions extérieures de temps et de lieu. Si tout devait être neuf et inédit dans l'action volontaire, toutes nos habitudes antérieures, formées pourtant par des actes volontaires, ne serviraient de rien ; — et l'on voit l'absurdité d'une telle prétention, surtout lorsqu'il s'agit de nos actes moraux dont la perfection même est facilitée et assurée par nos accoutumances vertueuses du passé. Au reste, — et pour revenir au point de vue psychologique — il n'est pas un seul de nos actes volontaires, même le plus insolite en apparence, qui soit entièrement neuf en tous ses éléments et qui ne suppose, tout au moins dans son exécution, des dispositifs déjà acquis, sans parler des automatismes physico-psychiques depuis longtemps fixés et qu'utilisent toujours, sans en être amoindris comme volontaires, nos actes les plus essentiellement volontaires.

La nouveauté globale de l'action et de son dispositif peut sembler fournir un cas maximum de volontaire, mais elle ne constitue point sa raison foncière ni même sa condition directe. Elle n'en rend compte qu'approximativement : il faut chercher plus avant.

Le jugement intellectuel qui, d'un état préalablement indéterminé, nous détermine de façon autonome à une action particulière que nous appelons volontaire, n'aurait-il pas tout particulièrement sa raison d'être dans les cas d'indécision pratique, quand, par exemple, nous sommes placés dans des circonstances d'action fort embrouillées, ou bien quand diverses alternatives se présentent, parmi lesquelles il nous importe de choisir. L'« embarras du choix » ne serait-il pas une condition nécessaire de l'acte volontaire ?

Il le semblerait de prime abord; car ici, vraiment, avant d'opter nettement pour l'une des alternatives en présence, je suis dans l'indétermination absolue. Plusieurs possibilités d'action sont là devant moi, ma raison les examine l'une après l'autre en regard du but poursuivi. Ce contrôle étant effectué et toute hésitation étant levée, si je me décide enfin en faveur de l'un des moyens, n'y a-t-il pas, dans cette préférence donnée, une marque évidente d'autonomie? De moi-même, j'élimine les actions qui sont inopportunes au but que j'ai en vue ; de moi-même, j'en choisis une à l'exclusion des autres, en appréciant en connaissance de cause les mobiles de mon choix. Cette fois, n'ai-je pas, réalisée au sein même de l'indé-

termination, la détermination autonome essentielle au volontaire ?

Ici encore, je n'ai qu'une manifestation maximum de volontaire, mais non pas sa raison propre et essentielle. Autrement, le cycle de mes actes volontaires serait étrangement restreint. Ma vie, par exemple, est en grande partie réglementée et de façon assez rigide. Mes journées commencent et finissent aux mêmes heures et elles sont morcelées en des occupations parfaitement réglées ; j'entre sans secousse en ces actions successives et agencées d'avance ; je m'y absorbe et m'y complais. Je m'adonne à mes diverses tâches sans discussion préalable; et j'ai pourtant la pleine conviction que je m'y applique de façon tout à fait volontaire.

Le cas inédit et embarrassant n'est donc pas le type spécifique de l'acte volontaire. Ce double caractère peut bien en marquer le relief mais ne le constitue pas.

4. CARACTÈRE ESSENTIEL DE L'ACTE VOLONTAIRE : LA MAÎTRISE DU JUGEMENT QUI LE CONTRÔLE

Supposons donc l'une de nos actions les plus ordinaires et pour laquelle nous nous mettons le moins en frais d'invention, et découvrons en elle, dans ce dernier retranchement de nos analyses successives,

le trait propre qui la décèle comme pleinement volontaire.

Reprenons l'exemple de la promenade. Chaque jour, après le repas de midi, je marche exactement pendant une heure, passant dans les mêmes allées d'un même jardin en y répétant les mêmes circuits.

Malgré l'échéance quotidienne et malgré le procédé régulier de cette promenade, je puis très aisément me rendre compte à moi-même pourquoi je l'effectue. Je me promène parce que je juge bon de me promener. Je juge, avec ma raison, que cet exercice physique me convient, soit qu'il me soit indispensable, soit qu'il me soit simplement agréable. Cette promenade m'est donc bonne ; et moi, personnellement, je la juge telle. Je la juge, c'est-à-dire comparant sa valeur de délassement avec le besoin de détente que j'éprouve, je l'adopte comme très opportune. Il m'est bon de me reposer après une fatigue : voilà un but très clair pour lequel je suis d'avance décidé et qui, devant ma réflexion, est toujours prêt à s'exprimer par d'excellents motifs. D'autre part, cette marche en plein air m'apparaît comme le moyen tout indiqué du délassement que je cherche. Je la juge donc bonne elle aussi et en situation. Et c'est pourquoi je me promène, conscient de ce que je fais, du motif de mon action et du rapport de convenance, tout au moins à mon point de vue, de cette action avec le but qui présentement retient mon attrait. J'agis en me rendant compte de ma raison d'agir.

L'animal, lui, ne se rend pas vraiment compte de son action. Il la pose parce que l'objet de ses sensations ou le choc de ses passions amène son instinct à la décréter. Comme nous l'avons dit précédemment, l'animal voit son action et le terme de celle-ci, non pas en justifiant, devant son estimative, leur rapport de moyen adapté à une fin, mais seulement comme deux choses matériellement conjointes et auxquelles il procède, sans juger de leur liaison. Comment, d'ailleurs, en jugerait-il, puisqu'il lui manque la faculté de se rendre compte et de juger : c'est à dire la raison (1).

La mise au clair d'une raison d'agir exige, en effet, un jugement actuel ou virtuel, c'est-à-dire une intelligence capable d'accoupler deux termes et d'en saisir le rapport. Cette promenade, je ne la considère pas toute seule, dans son exercice brut, mais dans sa relation de convenance avec mon repos escompté; et je l'approuve et l'exécute à cause de cette convenance jugée et motivée. Si, à la suite d'une distraction un peu forte ou d'une lubie momentanée, je me réveille au milieu du jardin en train de m'y promener sans savoir qui m'y a mené ni à travers quelle ténébreuse conscience j'ai passé, de mon labeur intellectuel, à une occupation aussi disparate, — ma

(1) Les hésitations de l'animal en face d'une action et son apparent choix ne sont en lui qu'une interférence d'images qui déroute un instant la détermination de l'instinct. Le dressage qui utilise la mémoire de l'animal peut favoriser l'association privilégiée de certaines images et ainsi orienter diversement l'instinct. Mais l'image appropriée étant suggérée, l'instinct décrète déterminément et aveuglément l'action correspondante. Cf. *De Verit.* Qu. XXIV, a. 2, ad. 2,3,5, 7.

promenade n'est pas volontaire. Elle le deviendra à l'instant où je sortirai de mon songe éveillé, quand, reprenant le fil de mes phénomènes mentaux, je me rendrai compte lucidement de l'endroit où je suis et déciderai de continuer ma promenade. Avant cet instant, il manque à mon acte l'approbation du motif qui aurait dû en déterminer l'exécution pour qu'elle fut, dès le début, volontaire.

Cette fois, nous serrons de près la condition essentielle de l'acte volontaire. C'est celui dont mon intelligence perçoit les motifs et d'autant mieux que c'est elle qui les fait valoir et les approuve. Ce jugement de raison, au nom duquel je veux agir, est le fondement même du volontaire de mes actes (1).

Toutefois, quelques précisions restent encore à fournir. Quand je veux affirmer l'autonomie volontaire de l'une de mes actions devant un fâcheux qui s'avise d'en discuter la convenance, ma riposte ordi-

(1) « Ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis : perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed et proportio ejus quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitis finis invenitur in brutis animalibus per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam : prout scilicet apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam : prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam ; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus. » (Ia IIae, Qu. VI, a. 2.)

naire est celle-ci : « J'agis comme bon me semble ». Qu'on remarque l'insistance mise sur le JE, sur la propriété que je revendique de mon jugement d'action.

Cette autonomie du jugement d'action est, en effet, essentielle au volontaire. J'agis volontairement parce que je m'y décide par raison personnelle.

Cela veut-il signifier que ce jugement doive être le fruit d'une inquisition laborieuse ou qu'il doive réaliser une trouvaille ingénieuse dont je puisse me glorifier? Pas le moins du monde. Ce serait revenir, par le côté subjectif, au « cas inédit » et à l'« embarras du choix » pris comme conditions nécessaires du volontaire.

La décision de la promenade que j'ai faite très volontairement aujourd'hui même, pendant la récréation de midi, n'a pas exigé, dans mon esprit, un jugement compliqué. L'idée m'en est venue parce que l'habitude des circonstances ambiantes me la rappelait. Mais voici : j'ai adopté cette idée, je l'ai faite mienne. Sa suggestion m'a fait retrouver aussitôt, ne fut-ce qu'implicitement, les bonnes et banales raisons de convenance que présente une heure de marche en plein air après l'internement d'une matinée consacrée au travail intellectuel.

Il y a des actions dont la première pensée nous déplaît et dont nous refusons tout d'abord d'envisager la possibilité, que la suggestion nous en vienne de nous-mêmes ou des autres. Puis, peu à peu, cette idée se fait agréer de nous parce que d'autres personnes

en font briller les motifs ou parce que notre propre réflexion nous amène à son attrait. A l'instant où nous acceptons cette action par un jugement personnel qui en perçoit le but et déclare justifié, à notre point de vue, son accord avec ce but, cette même action est toute prête pour le choix volontaire. Si elle s'exécute sous la détermination de ce choix personnel, elle est véritablement volontaire. Alors, elle nous appartient, nous en sommes maîtres ; son principe est à l'intérieur de nous. C'est nous-mêmes qui agissons et nous mouvons par elle, puisque c'est nous et nous seuls qui l'imposons à la réalité.

On le voit, mon action est volontaire au même titre qu'elle est libre et responsable. Et ce titre réside dans l'autonomie que j'apporte à délibérer et à juger de l'opportunité de cette action. Car voici : quand ma raison apprécie la convenance du but que je me propose et l'adaptation de mon action à ce but, rien d'autre ne la détermine que les motifs qu'elle se donne elle-même. L'instinct animal ne se donne pas de motif ; il ignore tout motif et subit son propre déterminisme, tandis que ma raison, par la capacité réflexive qu'elle tient de son immatérialité, se saisit elle-même en train de juger mon action et de s'en donner les motifs. Mais elle n'en est point captive : elle se voit se donner ces motifs et, en même temps, elle se voit capable de s'en donner d'autres, de choisir une autre action conforme à un nouveau but.

Par ce jugement autonome et délibéré, je sors moi-

même de l'indétermination pour me déterminer, tout en gardant la possibilité de me déterminer autrement. Je suis donc le maître de mes actions parce que je suis maître du jugement qui en décide. Dans la mesure exacte de cette maîtrise, mes actions sont libres, responsables et volontaires (1).

(1) « Appetitum, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si judicium cognitivae non sit in potestate alicujus sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Judicium autem est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare : de eo enim quod est in nostra potestate, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudinem rerum de quibus judicat, et per quas judicat : inde totius libertatis radix est in ratione constituta. » (*De Veritate*, Qu. XXIV, a. 2).

« Bruta non judicant de suo judicio, sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum ; et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, in quantum cognoscit rationem finis et ejus quod est finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum : et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in judicando ; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo. » (*Ibid.*, a. 1.)

CHAPITRE III

L'activité de la conscience morale.

SOMMAIRE :

LE RAISONNEMENT MORAL. — LE JUGEMENT DE CONSCIENCE ET LE JUGEMENT D'ACTION. — LES OBJURGATIONS DE LA CONSCIENCE AVANT L'ACTION. — L'APPROBATION OU LE REMORDS DE LA CONSCIENCE APRÈS L'ACTION

Les actions volontaires sont celles dont nous sommes maîtres par notre raison qui les adopte et par notre volonté qui les choisit

C'est l'œuvre propre de ma conscience de juger mes actions en dénonçant leur conformité ou leur non-conformité avec la loi morale. L'assentiment à la loi qui, actuellement m'oblige, n'est encore, pour ma conscience, qu'un point de départ. Cette loi, puisque je sais qu'elle m'oblige, ne se présente pas devant ma raison pour être jugée dans son bien-fondé : par hypothèse, j'en accepte l'intimation. Ce que je juge, en regard de ses prescriptions, c'est *cette* action libre que je vais faire, que je fais ou que je viens de faire :

c'est sur elle que se porte mon jugement de conscience pour la comparer à la règle et apprécier sa valeur morale.

Suivons, dans son déroulement et ses péripéties, cette activité de la conscience.

1. LE RAISONNEMENT MORAL.

Prenons un exemple concret qui nous délivrera des formules vagues d'une description abstraite.

Je suis en humeur contre quelqu'un dont les paroles ou les actes m'ont mécontenté. Ma raison rumine de ce prétendu tort et, comme j'en suis fort vexé, il me vient spontanément à l'esprit de riposter par une vengeance appropriée. L'occasion en est toute prête. J'en sais long sur celui qui est l'objet de mon ressentiment... Voici donc une médisance en perspective, une médisance bien assénée dont se félicite d'avance ma rancune.

Oui, mais tout de même, c'est une médisance, et ma conscience ne tarde pas à protester ; car Dieu et la raison défendent de médire, et je n'ignore pas que c'est là une faute contre la charité et contre la justice.

Ainsi donc, en moi, deux tendances s'entrechoquent ; deux raisonnements, œuvres d'une même raison se heurtent à propos de la même action.

Ma raison, au service de ma passion de vengeance, trouve très vite cet argument de justification :

Il est opportun de me venger.
Or, cette médisance est une vengeance.
Donc cette médisance est opportune.

Mais, voici que ma raison — la même raison — réplique tout aussi vite par cet argument :

L'injustice est défendue comme un mal.
Or, cette médisance est une injustice.
Donc cette médisance est un mal.

S'étonnera-t-on de cette apparente complication d'un cas très simple, et verra-t-on là des subtilités logiques et irréelles ? Et pourtant, qu'on veuille y réfléchir : en opposant ces deux arguments comme parties en conflit dans le débat intérieur de la conscience, on réduit au minimum l'interférence des jugements qui s'entrecroisent en nous à propos d'une action volontaire. Que l'on songe, par exemple, à la multiplicité de considérations que je puis tour à tour élaborer à propos de cette médisance dont je parle plus haut, quand, d'avance et en secret, je médite mon coup. Que l'on songe, en même temps, aux rumeurs de ma conscience venant successivement contredire les arguments que j'invoque en faveur de ma vengeance.

Mais, faisons abstraction de cette multiplicité et voyons, en leurs lignes les plus claires, les deux arguments en question.

Quand ma raison prononce : « cette médisance est un mal », elle formule, en cet acte même, le jugement de conscience. Contrôlée avec les principes de charité

et de justice accueillis par moi, de longue date, comme règles obligatoires, cette action particulière m'apparaît évidemment défendue. Et c'est pour le clair motif d'une telle évidence que mon jugement de conscience articule son interdit.

Mais, ce jugement de conscience n'est pas seul à fixer mon attention. Cette médisance, je la considère et l'apprécie, non pas seulement en regard de la loi morale, mais en regard de mon appétit de vengeance. De ce chef, devant mon esprit qui s'en avise comme du vrai moyen d'assouvir ma rancune, elle se prescrit comme très opportune. Sans doute, ma conscience la réprouve au nom de la loi, mais en même temps tout m'engage à l'adopter, puisqu'elle sert si bien mon ressentiment (1).

Qu'on la remarque avec soin : entre ces deux conclusions diamétralement opposées, il y a autre chose qu'un conflit intellectuel. L'une et l'autre expriment deux tendances opposées, elles aussi, et qui peuvent avoir des ramifications très profondes dans

(1) Sur le syllogisme moral voir: *In II Sent.* D. XXIV, Qu. II. a. 4 ; Ia IIae, Qu. LXXIV, a. 1. — Dans les *Qu. Disp. De Malo*, Qu. III. a. 9, ad 7., saint Thomas dit : « In quolibet actu virtutis vel peccati est quaedam deductio quasi syllogistica; sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter intemperatus ; aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum judicium rationis ; unde utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: nulla fornicatio est committenda ; hic actus est fornicatio ; ergo non est faciendus. Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam ; et ideo etiam utitur syllogismo trium propositionum quasi sic deducens : omni delectabili est fruendum ; hic actus est delectabilis ; ergo hoc est fruendum. » — Cf. mon article : *Le Syllogisme moral*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, oct. 1921, pp. 560 et suiv.

l'intime de ma personnalité. Si je résiste à l'attrait de cette médisance, c'est que la règle morale qui la défend possède en moi de solides assises. Je sais fort nettement que médire est une faute, je le sais par le consentement unanime de mon instruction et de mon éducation, par mon propre acquis vertueux, par mon caractère moral en un mot et qui est lui-même le résultat de toutes les influences qui, à la longue, ont tassé et affermi mes convictions, influences faites des lumières de ma Foi et de celles de ma raison, de la grâce divine et de mon effort personnel, influences qui, au moment présent où ma conscience prononce son verdict, ne cessent de l'appuyer en renforçant sa clarté.

Oui, mais en face de mon jugement de conscience et de sa conclusion : « cette médisance est un mal défendu », ma raison dresse un autre jugement et une autre conclusion : « cette médisance est opportune à ma vengeance. » La rancune dont mon cœur bouillonne et dont mon imagination surexcitée atteste le cuisant, me paraît un principe d'action péremptoire. Je désire vivement cette médisance et, sous la poussée de ce désir, ma raison devient fertile à trouver des motifs d'y souscrire

2. LE JUGEMENT DE CONSCIENCE ET LE JUGEMENT D'ACTION.

Tout acte soumis à la moralité implique donc le parallélisme de deux syllogismes dont les principes

et les conclusions s'opposent contradictoirement, l'une pour la vertu, l'autre contre la vertu, jusqu'au moment où l'une évince l'autre dans le dernier jugement libre et décisif de l'action.

C'est pourquoi saint Thomas, interprétant un passage d'Aristote au VIIe Livre des *Éthiques*, dit que le vertueux, comme le vicieux, use d'un syllogisme à quatre propositions, deux universelles et deux particulières, aboutissant à deux conclusions contraires.

Chez le vertueux, se propose tout d'abord ce principe arrêté : tout péché doit être évité ; puis, en face, cet autre point de vue général, dont le stimulant est excité et maintenu par la passion actuelle: tout plaisir, quel qu'il soit, est désirable. La raison, en balance devant cette alternative, est cependant vite amenée à repousser le péché ; car, par hypothèse, les habitudes antérieures accusent en singulier relief la plus-value de la tendance morale. Devant l'action concrète qui s'offre comme un assouvissement de la passion mais aussi comme une faute, la raison du vertueux n'hésite pas et, la comparaison faite, obéit à sa conscience et refuse la tentation.

Chez le vicieux qui va succomber au péché, nous trouvons le même point de départ : l'alternance de la loi du plaisir et de la loi morale, avec le relief de la première par l'insistance qu'apporte à cette tendance le poids des habitudes passées. Ainsi affaibli en son impartialité, le discernement cède au désir

victorieux. Puisque le plaisir est plus agréé que le devoir, il est logique que la raison ne s'intéresse plus qu'à décréter l'acte que réclame la passion, alors même que la conscience le réprouve (1).

Ce dernier jugement de l'action qui précède et motive le choix libre est appelé par saint Thomas, le jugement de libre arbitre,—*judicium liberi arbitrii* — dont il nous dit qu'il s'oppose au jugement de conscience.

Dans le cas du péché, cette opposition est flagrante. La raison, dans la conscience, a beau proclamer : « cet acte est défendu », la même raison juge qu'il est actuellement meilleur de ne pas résister à l'appel de la tentation.

Dans le cas de la vertu, l'opposition semble ne pas exister, puisque, matériellement, l'acte, approuvé

1) « Uterque (continens et incontinens) utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens sic sillogizat : Nullum peccatum est faciendum : et hoc proponit secundum judicium rationis ; secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde ejus quod omne delectabile est prosequendum ; sed quia judicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo : hoc est peccatum, ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiæ, assumit et concludit sub secundo : hoc est delectabile ; ergo est prosequendum ». *Du Malo*, Qu. III, a. 9. ad. 7.

« Ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur, ne possit sub illa universali sumere et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit, in VII *Ethic.*, quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales ; quarum una est universalis, puta nullam fornicationem esse committendam ; alia est passionis, puta delectationum esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima : unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda. » Ia IIa, Qu. LXXVII, a. 2, ad 4.)

par le jugement de conscience, est celui-là même que le dernier jugement décide et que le choix adopte. Et pourtant, formellement, une différence persiste entre les caractères de ces deux jugements.

La conclusion de conscience est une définition de l'acte au seul point de vue moral. Elle est déterminée par un jugement qui, tout en visant l'action dans ses circonstances particulières, se contente de la dénoncer comme bonne ou mauvaise, en la comparant aux principes de la moralité et en considérant simplement si le raisonnable qu'ils prescrivent s'y reflète. La raison regarde cette action en face des lois intemporelles et objectives de la moralité. Elle la voit dans toutes les circonstances qui l'individualisent, et pourtant elle la détache des dispositions affectives actuelles et des motifs volontaires immédiats qui la réclament ou l'interdisent. Elle se prononce en une sentence sereine, impassible, comme appuyée sur la rigidité des principes dont elle projette la lumière sur l'action en cause pour en faire reluire la bonté ou la malice. Bien qu'appliquée à l'ordre pratique, elle affecte de garder un mode « cognitif » et spéculatif, indifférent à la pratique actuelle de l'acte, car elle le précède pour l'encourager ou l'interdire, puis, lui survit en restant la même, pour l'approuver ou le condamner.

La conclusion du jugement de libre arbitre, celle qui décide le choix de l'action, n'est plus seulement définitoire et « cognitive », mais intimante et « affec-

tive ». Elle procède d'une inférence dont le principe n'a pas seulement une évidence théorique, mais représente une fin cristallisée dans un jugement à travers lequel s'expriment l'urgence et l'entraînement d'un amour. Elle est le fruit d'une raison au service de cette fin ; elle dicte ce qui doit être accompli pour que soit prouvée dans l'action la valeur de l'amour qui captive la volonté (1).

Dans le jugement de conscience, la raison nous fait *voir* ce qui est bon ou ce qui est mal moralement. Dans le jugement d'action la raison nous fait *vouloir* ce qui est bien ou ce qui est mal, s'employant à déterminer et à dicter l'action sous l'impulsion de l'intention vertueuse ou vicieuse qui oriente sa décision.

(1) « Judicium conscientiæ et liberi arbitrii... conveniunt quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu... et differunt quia judicium conscientiæ consistit in pura cognitione, judicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem judicium est judicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod judicium liberi arbitrii pervertitur non autem conscientiæ; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum et judicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum ; utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multæ circumstantiæ ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cujus concupiscentia ligatur ratio ne ejus dictamen in ejus rejectionem prorumpat... » (*De Verit.*, Qu. XVII, a. 1, ad 4.)

« Tam conscientia quam electio conclusio quaedam est particularis agendi vel fugiendi ; sed conscientia conclusio cognotiva tantum, electio conclusio affectiva : quia tales sunt conclusiones in operativis. » (*In II. Sent.* D. XXIV, Qu. II, a. 4.)

3. LES OBJURGATIONS DE LA CONSCIENCE AVANT L'ACTION

Revenons à considérer, dans son exercice même ; l'activité de la conscience. Saisissons-la, tout d'abord, avant la décision qui emportera l'action dans un sens ou dans l'autre.

Cette activité de ma conscience s'affirme psychologiquement par une sorte d'objurgation intime à repousser ce que médite ma passion. Je sens que ma conscience me *lie*, qu'elle voudrait barrer la route à cette tendance qui m'entraîne et que pourtant je réprouve.

Dans le cas pris tout à l'heure en exemple, ma conscience interpose son point de vue à celui de mes sentiments vindicatifs ; elle les discute et essaie de les réfuter les uns après les autres, cherchant à exténuer l'impulsion de vengeance et finalement à arrêter l'acte de médisance qui en veut sortir.

Non seulement la conscience s'efforce, par l'intimation de son jugement, d'empêcher l'action mauvaise qui se prépare, mais elle *stimule* vivement à l'action contraire. Elle flagelle le péché qui va se commettre, en rappelant qu'il contredit la règle morale ; mais, en même temps et au nom de celle-ci, elle incite à préférer le pardon à l'assouvissement de la rancune, le bien au mal, une parole charitable à une parole malfaisante.

Que va-t-il arriver ? Deux issues sont possibles à ce débat. Je vais obéir à ma conscience, ou lui désobéir; je me vengerai, ou je pardonnerai.

Je suppose que je me décide enfin au pardon. Que se passe-t-il en moi ? Mon jugement de conscience qui réprouvait la médisance élimine le jugement qui favorisait ma passion. Il se produit comme un jeu de bascule; le jugement passionnel cède et s'éclipse, et le jugement de conscience emporte mon complet assentiment. Le premier jugement, avec ses motifs, *a jugé* le second et, par dégradations successives, a entamé le relief de ses motifs. Ma conscience est victorieuse : la loi triomphe, le discernement de ma raison l'emporte ; il emplit tout mon champ de vision ; la vérité morale, que dénonçait ma conscience, est devenue la vérité de mon action.

Je suppose, au contraire, que le jugement de ma conscience n'ait pas arrêté mon choix et que je me sois décidé à suivre ma passion. Malgré les protestations de ma conscience, en parfaite connaissance de cause et donc librement, ma raison, appuyée en ses motifs par mes dispositions affectives, adopte de satisfaire ma rancune. Je choisis la médisance et bientôt, en fait, je lance à la ronde la venimeuse parole...

Cette fois, à l'inverse de la première alternative, le jeu de bascule et d'éclipse entre les deux jugements ne se produit plus. Le jugement de passion triomphe en dernier ressort ; mais, en même temps, mon juge-

ment de conscience demeure et stigmatise ma faute, au fur et à mesure que j'en déploie l'exécution. Ma raison, arguant des convenances de ma passion, approuve mon péché comme servant mon but de rancune, et ma raison la désapprouve comme une infraction à la loi qui me prescrit la charité et la justice. Ma raison constate son propre dérèglement : elle se soumet à une passion qu'elle devrait et pourrait contredire ; elle préfère une satisfaction passagère à l'absolu de la volonté de Dieu et de la loi morale. Et qu'est-ce que cela sinon le radical désordre de la raison elle-même, l'amour de soi prévalant sur l'amour de Dieu, le mal lui-même estimé plus que le bien !

4. L'APPROBATION OU LE REMORDS DE LA CONSCIENCE APRÈS L'ACTION

Avant l'action, la conscience s'efforce d'arrêter celle-ci, si elle contredit la loi ; elle l'excite, si elle est une observance de la loi. Pendant et après l'action, elle *désapprouve* ou *approuve*, selon l'alternative et pour les mêmes motifs.

Chose remarquable, dans le cas de la défaite de la conscience, c'est-à-dire du péché — celui-ci étant commis, — le jugement de passion qui en a décidé tout à l'heure tend de lui-même à s'amortir et à disparaître. Pourquoi ai-je médit tout à l'heure ? Parce

que, vexé contre mon prochain, il m'a paru opportun de me venger. Et je me suis vengé. Mais ma passion, par son assouvissement même, laisse tomber son excitation. La passion n'est souvent qu'un incident dans notre vie psychologique, un ressaut passager sur sa courbe normale. Une mauvaise humeur nous agite, puis le temps passe et elle s'épuise d'elle-même. Le grondement de nos colères nous paraît ridicule au lendemain de nos vengeances ; nos caprices affectifs nous enchantent un instant, mais le charme se rompt, et bientôt se désagrègent tous les fallacieux arguments que nous avions amassés pour justifier notre entraînement (1).

Mais si l'argument en faveur de ma passion, — une fois mon péché commis, —se disloque et tombe, il n'en est pas de même du jugement de conscience. Son verdict n'a aucun motif de se modifier. Cette action, je la regrette maintenant, parce que ma raison, la comparant aux éternels principes de la moralité, fait abstraction de l'échéance temporelle de son exécution. Ma conscience me la reproche lorsqu'elle est exécutée, comme elle me la reprochait par anticipation avant sa réalisation : réprobation intime qui est le *remords*, voix de la raison d'autant plus

(1) « Secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto. » (Ia IIae, Qu. IX, a. 2). Voir également : *ibid...* Qu. X, a. 3 ; Qu. LXXVII, a. 1., *De Veritate*, Qu. XXII, art. 9, ad 6.

claire qu'elle n'est plus contredite et couverte par la voix de la passion maintenant apaisée (1).

Sur nos chemins de plaisir et nos routes de folie, le remords de notre conscience nous poursuit toujours. Dans l'enivrement de nos passagères satisfactions, nous fermons volontairement l'oreille au jugement accusateur qui tente de nous arrêter. Mais, c'est en vain. Essaierons-nous de le faire taire, nous acharnant à l'étouffer par le raisonnement direct ou une pose d'indifférence ? Il demeure comme une amertume et une rancœur après tous nos enivrements passagers. Dans l'ardeur de nos convoitises, accumulant les motifs de les satisfaire, écartant les uns après les autres les motifs de n'y point souscrire, nous avons cru éliminer totalement le remords et donner

(1) Dans le *De Veritate*, Qu. XVII, art. 1, saint Thomas décrit ainsi l'activité de la conscience morale avant et après l'action : « Secundum modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiæ dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiæ, an sit rectus vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quæ est inveniendi et judicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via per quam ea quæ jam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via judicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiæ utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare : secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quæ jam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur ; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ. »

la voie libre à nos passions; et, la faute commise, avec promptitude ou atermoîment, tout de suite ou plus tard, quand nous ne l'attendons plus, le remords surgit et, au plus vif de l'âme, nous fait crier sous la déchirante morsure de sa condamnation.

Pour les psychologies rudimentaires comme pour les plus affinées, le remords est la manifestation la plus immédiate de la conscience. Certes, la délicatesse plus ou moins grande de celle-ci diversifie l'intensité du remords ; mais enfin ce remords existe tant que brille, dans une âme, la plus petite étincelle d'idéal moral. Il existe, quand sa contre-partie, c'est-à-dire l'approbation intime consécutive à nos bonnes actions n'est pas aussi vivement ressentie. Car, certaines âmes primitives — non les moins vertueuses — sont plus sensibles à la tristesse qu'elles éprouvent de leurs faiblesses qu'à la joie de leurs sacrifices et de leurs mérites.

***

En cette brève esquisse de l'activité de la conscience, on découvrira, dans ses lignes les plus simples, la psychologie de l'acte moral à l'instant du péché ou de la victoire sur la tentation (1).

C'est à cette jointure de notre jugement de conscience et de notre jugement d'action, en ce débat

(1) Voir plus loin, au chapitre IX, p, 205 et suiv., une description plus abondante des luttes de la conscience.

intérieur qui précède notre libre choix, que se révèle l'allure profonde de notre moralité. Toute notre perfection vertueuse s'affirme en cet instant décisif. Pour que notre conscience triomphe, il nous faut sans doute un premier fonds de liberté capable d'écarter n'importe quelle tentation ; mais, au surplus, les habitudes morales acquises par une longue expérience, les vertus « infuses » et les « dons » surnaturels, auront pour rôle, dans l'économie de notre vie intérieure, d'assurer ce triomphe de notre conscience. La perfection de celle-ci sera faite — nous le verrons — du solide appoint de toutes ces garanties.

CHAPITRE IV

Les conditions de la conscience morale.

SOMMAIRE :

L'EXERCICE PARFAIT DE LA CONSCIENCE. — L'IGNORANCE DE LA LOI. — L'ERREUR SUR LE RAPPORT DE L'ACTION A LA LOI. — L'INATTENTION MORALE

Nous avons essayé de saisir sur le vif, dans l'exercice même de sa fonction intime et incessante, notre conscience, juge implacable de nos œuvres ou de nos défaillances morales. Dès que nous agissons avec responsabilité, notre esprit apprécie la valeur de nos actes en regard des lois de la conduite et prononce sentence d'approbation ou de blâme.

Mais est-il vrai que tous nos actes soient, de la même façon, livrés au jugement de notre conscience ? Parmi ces actes, n'y en aurait-il pas qui lui échapperaient plus ou moins ou même totalement, d'autres qui seraient pénétrés à fond de sa lumière, d'autres enfin qui ne seraient éclairés par elle que de façon indistincte ?

1. L'EXERCICE PARFAIT DE LA CONSCIENCE.

Qu'on se souvienne de ce que nous avons dit précédemment sur le conflit intime entre nos jugements d'action et nos jugements de conscience (1).

Par exemple, la blessure vive d'une offense m'excite à me venger ; mais tandis que j'échauffe mon désir de vengeance et que je me décide à l'acte qui l'assouvira, ma raison, envisageant cet acte non plus dans son rapport avec mon ressentiment mais avec la loi morale, le dénonce vite comme inacceptable. Mon jugement de conscience entre en lutte avec mon jugement d'action et l'un comme l'autre essaie de faire prévaloir ses motifs.

L'issue de ce débat ne nous importe pas présentement. Mais remarquons avec soin que nos actions tiennent leur aspect moral de cette incidence de notre jugement de conscience sur notre jugement d'action.

Pourquoi, en effet, nos actions peuvent-elles être dites responsables, moralement imputables ?

Parce qu'avant de les poser ou tout en les posant, nous les jugeons comme étant en accord ou comme étant en désaccord avec les règles morales naturelles et surnaturelles de la conduite humaine.

La possibilité de ce jugement, de ce *sur*jugement pourrait-on dire, est la racine même de la liberté de

(1) Voir plus haut pp. 52-59.

nos actions morales. Je ne suis donc pas contraint à l'acte qui me sollicite puisque, d'une part, je juge ses motifs et puisque, d'autre part et en même temps, il m'est loisible de faire valoir des motifs qui les contredisent. Les motifs de ma conscience peuvent ainsi bloquer les motifs de ma passion, les neutraliser et en triompher.

A son tour, mon jugement de conscience est loin d'être lui-même contraignant. Sans doute ma conscience m'objurgue de résister à une action qu'elle blâme ou elle m'excite à lui substituer une action qu'elle approuve ; mais ce verdict ne me détermine pas et laisse entière ma liberté.

Tout excellent que puisse me paraître le parti de résister à un entraînement réprouvé par la loi morale, cette excellence même ne présente point une valeur absolue ; c'est un bien certes, mais ce n'est qu'un bien particulier et non pas le bien universel qui seul détermine ma volonté. Et puisque, par ma volonté raisonnable, je me rallie seulement au bien universel, aucun bien particulier, même celui d'obéir à ma conscience en refusant d'obéir à ma passion, ne m'oblige à le vouloir. Je juge que je dois écouter ma conscience; mais, à ce jugement, j'en puis substituer un autre, celui qui me dénonce une plus-value d'attraits dans l'acte même appelé par ma passion (1).

(1) Cf. Ia IIae, Qu. XVII, a. 1, ad 2: « Radix libertatis est voluntas sicut subjectum ; sed sicut causa, est ratio ; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas con-

Ainsi s'affirment la liberté de mes actions morales et, également, leur responsabilité. Si je suis à même, quand je suis sollicité à agir, de juger mon action et de la mesurer sur la règle morale, comment ce que j'accomplis dans cette vue de conscience ne serait-il pas volontaire et par conséquent imputable ?

D'où il suit que la responsabilité *morale* de mes actions vient du jugement de conscience qui les traverse et que leur plus ou moins de responsabilité tient à la clarté plus ou moins grande de ce jugement.

Mais encore faut-il que mon jugement de conscience s'interpose en face de mes actions pour les apprécier moralement.

Il s'agit dès lors de déterminer quelles conditions psychologiques permettent cette pleine advertance de raison ; car toutes nos actions n'en sont pas susceptibles ou du moins ne le sont pas de la même façon.

Nous sommes corps et âme, vie végétative et sensitive en même temps que vie rationnelle et spirituelle. Notre monde intérieur est une synthèse d'activités disparates.

Vis-à-vis de beaucoup d'entre elles, nous sommes passifs ; elles composent, en dehors de toute inter-

ceptiones boni: et ideo philosophi diffiniunt liberum arbitrium quod est « liberum de ratione judicium » quasi ratio sit causa libertatis. » Cajetan, commentant ce texte, le fait valoir avec sa rigueur coutumière : « Ex hoc voluntas est formaliter libera, quia ratio est oppositorum. Quia enim voluntas a bono cognito oritur, libera voluntas ab oppositis bonis cognitis absque determinatione ad alterum nasciur. » — Voir également Ia IIae, Qu. XIII, a. 6 ; — *De Veril.*, Qu. XXII, a. 6, et Qu. XXIV, a. 1.

vention de notre part, le jeu fonctionnel de notre vie organique. Des réactions physico-chimiques et des échanges d'énergie, des assimilations et des désassimilations peuplent notre moi, assurent notre vie animale sans que notre attention raisonnée y prenne garde, sans même que notre réflexion puisse en pénétrer le mystère. De ces activités incroyablement multiples nous pouvons saisir les résultats de bien-être ou de malaise, de douleur ou de délectation ; nous pouvons même les activer ou les troubler parce que ces fonctions sont en dépendance d'actes extérieurs sur lesquels nous avons empire volontaire relatif ou absolu ; mais ces actes extérieurs étant posés, le mécanisme intime des fonctions qui en dérivent échappe aux prises de notre conscience (1).

Pénétrons dans une zone plus élevée de notre personnalité intime. Des activités de tout genre sont à notre disposition : nous pensons, nous connaissons, nous aimons, nous voulons, nous agissons, nous appliquons nos diverses facultés, nous employons nos membres extérieurs, nous réfléchissons, nous parlons, nous regardons, nous rêvons, nous nous souvenons ; notre vie humaine est faite de ces échanges du dehors

(1) Je n'ai pas à énumérer ici les fonctions de la vie végétative ni à préciser comment chacune d'elles peut être soumise au contrôle de la conscience morale. Ce contrôle est exactement proportionnel au pouvoir volontaire que nous avons sur ces fonctions organiques (Cf. I^a II^ae,^r Qu. XVII, a. 8). — Il suffit, pour cette étude générale, de marquer qu'il y a en nous des activités qui, en tout ou en partie, se déploient naturellement en dehors de notre personnalité réfléchie et sortent ainsi du domaine de notre conscience morale.

au dedans et du dedans au dehors ; et leur entrecroisement forme la continuité de notre individualité psychologique.

Tous ces actes, séparément envisagés, peuvent être objet d'attention, de réflexion.

Nous pouvons nous regarder vivre en ce flot continu d'actions et nous rendre compte des objets de nos connaissances, de nos pensées, de nos attraits, de nos désirs, de nos vouloirs, de nos mouvements, de nos rêves, de la direction de nos souvenirs. Notre raison peut discerner le pourquoi, les mobiles et les motifs, les résultats et les buts de tout ce que nous faisons. Nous savons ce qui est et ce qui pourrait ne pas être, ce qui est défaut ou perfection, et donc ce qui est bien ou mal dans l'emploi de nos énergies et de nos activités. Cette fois, notre conscience peut placer son discernement, juger l'action d'après la règle morale et par là même faire jouer la liberté de la poser ou de la refuser.

Une action au pouvoir de notre volonté libre et, dans notre esprit, une capacité d'attention sur le but et le résultat de cette action : voilà les conditions psychologiques de l'exercice parfait de la conscience morale (1).

(1) Voir plus haut, Chapitre II, où j'ai indiqué longuement les caractères essentiels de l'action volontaire, libre et responsable.

2. L'IGNORANCE DE LA LOI.

Des déficiences peuvent se produire dans ces conditions obligées et amener le trouble dans l'execicer et la responsabilité de la conscience.

L'action morale est l'œuvre du discernement de notre raison, notre conscience n'étant pas autre chose que le jugement que nous portons sur nos actes en les contrôlant sur la loi morale. Il suit que notre moralité est constamment tributaire de notre intelligence et réclame d'elle deux savoirs parallèles qui se complètent mutuellement. Je dois connaître la loi et l'obligation de vertu qu'elle me commande; puis, en même temps, je dois me rendre compte si telle action qui se présente dans le courant de ma vie rentre sous l'obligation de la loi ou est défendue par elle.

Le sens moral s'établit en nous quand, spontanément, à propos de toutes nos activités et en face de toutes les suggestions qui nous excitent à agir, notre conscience, c'est-à-dire notre esprit, regarde à ses propres convictions morales pour décider l'acceptation ou le rejet des actions qui nous sollicitent. Nos habitudes vertueuses, lentement formées, ont ce résultat de rendre notre conscience de plus en plus sensible à ces continuelles interrogations intimes sur la valeur morale de toutes nos actions. Des devoirs, des obligations et des prescriptions de toutes sortes

sont inscrits en formules générales dans la mémoire de notre conscience ; d'autres obligations s'y ajoutent sans trêve ; et c'est précisément la tâche de notre conscience de contrôler nos actes sur cette réglementation et de discerner si notre liberté doit les accueillir ou les éviter.

Ainsi donc, une double lumière doit sortir de notre intelligence à propos de chacune de nos actions : une vue sur la loi qui constitue notre programme vertueux, et une vue sur la référence de cette action à la loi qui l'approuve ou la défend.

C'est pourquoi l'ignorance de la loi ou l'erreur dans le rapport de l'action à la loi vicieront nécessairement notre action, notre volonté commandant celle-ci en dehors d'un véritable discernement moral (1).

Tout d'abord, nous pouvons, dans certains cas, ignorer la loi.

A vrai dire, aucun homme, vivant dans notre civilisation chrétienne, n'est à court des principales exigences de l'honnêteté morale et des obligations spéciales de son devoir professionnel ou familial. Ce n'est pas vis-à-vis de ces règles primordiales nécessairement connues que peut se rencontrer l'ignorance, mais vis-à-vis de prescriptions plus circonstanciées qui sont des précisions plus affinées du de-

(1) « Cum ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis. » (Ia IIae Qu. LXXVII, a. 2.)

voir moral, ou encore vis-à-vis de commandements occasionnels venant des diverses autorités qui ont charge d'intervenir dans l'emploi de notre activité. Par exemple, pendant une absence, telle ordonnance a été portée par le chef du groupe social auquel j'appartiens prescrivant telle ou telle action jusqu'alors inaccoutumée ou défendant telle ou telle série d'attitudes ou de démarches, indifférentes en soi et jusqu'alors acceptées. Ignorant l'ordre porté ou la défense faite, je m'abstiens sans scrupule des actes prescrits et me livre aux actes défendus. Je suis dans l'erreur par ignorance de la loi.

Ce n'est là qu'un exemple. Les consciences morales les plus délicates ont à compter avec des circonstances qui les empêchent d'être toujours parfaitement renseignées sur la minutie de leurs devoirs. A plus forte raison, la masse des hommes, dont le souci premier n'est certes point de s'instruire de leurs obligations morales, en laissent échapper bien des exigences insoupçonnées et se permettent des actes que leur réflexion, si elle en était avertie, leur interdirait ou du moins leur désignerait comme répréhensibles. Je n'ai pas ici à chercher si, en pareil cas, toute responsabilité est absente, si, par exemple, cette ignorance n'est pas souvent une négligence fautive qui, étant elle-même responsable, n'immunise pas de tout point les actions qui en sont la conséquence. Ce volontaire indirect par ignorance responsable demande une étude spéciale, d'ailleurs compliquée, qui serait hors

de la question présente (1). Qu'il suffise donc de noter, sans plus, ce premier cas d'erreur dans la conscience morale par ignorance de la loi (2).

3. L'ERREUR SUR LE RAPPORT DE L'ACTION A LA LOI

Voici un second cas à l'inverse : la loi morale ou, si l'on veut, telle ou telle prescription de nos devoirs nous est parfaitement connue, mais son exigence d'application vis-à-vis de tel ou tel acte particulier nous échappe. La liaison de conscience ne s'établit pas entre les principes courants de notre moralité et telle action qui se propose devant nous.

Tant de circonstances enveloppent nos actions qu'il ne nous apparaît pas toujours, même devant notre réflexion la plus attentive, si elles sont opportunes ou non, si elles sont bonnes ou mauvaises. Sans parler des cas insolites qui, par leur inédit, déroutent nos plans de conduite habituels, il arrive que des événements très simples, ne serait-ce, par exemple que l'attitude inaccoutumée de quelqu'un avec lequel nous avons affaire, change tellement l'aspect de la situation que, sans y prendre garde et croyant parfois bien agir, nous commettons les pires bévues.

(1) Je retrouverai l'occasion de cette étude dans un volume subséquent.

(2) Sur l'ignorance vincible et sur l'ignorance invincible, voir I^a II^ae, Qu. LXXVI.

Nous manquons d'opportunité, notre prudence est en défaut. Nous nous trompons ; mais cette fois l'erreur porte, non plus sur la loi, mais sur le fait, sur l'action elle-même dont le rapport à la loi nous échappe (1).

Arrêtons-nous un instant pour examiner de plus près le mouvement habituel de notre activité et constater comment les lumières de notre conscience viennent l'envelopper mais sans pouvoir toujours en éclairer les replis et en pénétrer toutes les zones d'obscurité.

Nous vivons, nous agissons, dans la conscience de notre vie, de nos idées, de nos sentiments, de nos points de vue, de nos tendances et enfin de nos diverses et multiples actions.

Sur les motifs de celles-ci, notre intelligence projette sa clarté, attentive à rechercher les buts et les joies que réclament nos habituels désirs. Cette poursuite constante de ce qui nous agrée— à peine remarquée, tant elle pénètre tous nos soucis, nos attitudes et nos démarches — est ainsi l'œuvre active de notre raison au service de notre appétit naturel et toujours en avidité de rencontrer ce qui nous est bien, perfection et contentement.

Parallèle à ce courant d'intelligence et de volonté tendu vers toute action qui nous promet satisfaction,

(1) « Contingit quod aliquis habeat scientiam in universali... sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. » (Ia IIae, Qu. LXXVII, a. 2.)

se développe un autre courant et comme un nouvel éclairement de notre raison sur la continuité de nos actions. Par une sorte de ressaut spontané sur elle-même, notre intelligence, tout en visant dans l'action la satisfaction appelée par nos actuels désirs, s'applique à la voir sous un autre angle : celui de sa valeur morale. Car, en même temps que cette instinctive tendance vers ce qui nous promet satisfaction, tendance toujours en fonction dans la poussée sous-jacente de notre activité, surgit une autre tendance que l'accoutumance vertueuse peut singulièrement développer. Elle se fait jour dans notre raison, sous la forme de motifs moraux, qui se superposent à nos motifs de bonheur et les jugent. Un événement de sensation ou de sensibilité nous suggère-t-il telle ou telle action ? Tout de suite, notre raison de réagir en ces deux points de vues conjugués et aussitôt comparés : la valeur de satisfaction contenue dans l'acte suggéré et la valeur morale de cet acte.

Mais, le jugement de valeur morale n'est pas nécessairement le premier, bien qu'il devrait l'être en droit, dans la conscience mise en attrait d'une action ; il vient s'adapter sur le jugement visant l'action dans sa convenance de bien. Entre ces deux jugements, la liaison psychologique n'est pas essentielle. Le jugement moral peut être en retard sur le jugement d'action. Il peut en être totalement disjoint.

Chez un vertueux, dont le sens moral est aiguisé

par une longue expérience, et surtout quand il s'agit d'actions courantes dont les circonstances se retrouvent approximativement les mêmes, les deux jugements se lèvent dans l'esprit en conjonction immédiate. Telle action est-elle appelée par la provocation de la sensation ou de l'imagination ? Tout de suite, déclenchent le jugement qui découpe la valeur de satisfaction entrevue dans l'action et, en même temps, le jugement qui apprécie celle-ci selon sa valeur morale. Tant de fois, par le passé, des actes semblables se sont offerts, et tant de fois ils ont été jugés sur la loi morale, revisés et classés comme permis ou défendus, bons ou mauvais, que, sans effort et avec cette facilité que donne l'habitude, le discernement moral se déclare pour approuver ou désapprouver. Nos vertus, en effet, tandis qu'elles assouplissent nos tendances et les disposent à recevoir les injonctions de notre conscience, assurent en celle-ci des catégories de jugements retenus dans la mémoire de notre raison prudentielle et toujours prêts à être utilisés pour l'appréciation de nos actes coutumiers. Ainsi, sont instantanément jugées par notre conscience et cataloguées dans le bien ou le mal la plupart des actions qui forment la trame normale de notre existence quotidienne.

Mais, certaines de nos actions se présentent avec des circonstances insolites. Elles ne s'emboîtent pas dans nos expériences passées et exigent une vive attention sur leur opportunité et une discussion sur

leur valeur morale. Le jugement de conscience hésite et ne peut se résoudre qu'après réflexion, conseil et délibération intimes. Les prudences les plus avisées et les plus vertueusement intentionnées sont parfois déconcertées en face des complications et des aspects contradictoires de nos devoirs pratiques. Dans ce cas, le jugement de valeur morale, d'abord suspendu, cherche peu à peu à sortir de l'indécision et enfin s'affirme — s'il le peut — dans un verdict qui détermine le choix décisif de la liberté.

On le voit donc, nos jugements d'action ne coïncident pas toujours immédiatement avec nos jugements moraux.

On comprend, dès lors, la possibilité psychologique des ignorances que nous signalions plus haut : ignorance de la loi ou ignorance du rapport d'application d'une loi à telle action déterminée, cette loi étant par ailleurs connue.

Ce mouvement actif et incessant de l'intelligence poursuivant, à travers toutes les actions qui s'offrent en vue, le bien du sujet et les satisfactions de ses actuelles tendances, peut rencontrer une occasion d'agir qui, par la nouveauté ou l'inaperçu de ces circonstances, sort des cadres moraux établis dans la conscience. Le jugement de celle-ci porte à faux, puisqu'on ne connaît pas la loi selon laquelle on devrait apprécier l'acte — ou, si on la connaît, il arrive que l'esprit n'est pas en éveil sur le raccord de cet acte avec la loi qui devrait pourtant le régir.

Voyons si, autour de la continuelle activité de notre esprit quêtant des motifs de satisfaction dans les appels successifs de nos actions, de nouvelles inadvertances ou aberrations, provenant d'autres causes, ne pourraient pas encore survenir.

4. L'INATTENTION MORALE

Voici une hypothèse dont nous n'avions pas jusqu'alors entrevu la formule : Une action, par son attrait de bien, éveille notre attention. A la considérer en elle-même, cette action est connue et classée dans les cadres moraux de l'expérience antérieure ; et puis, il arrive que cette connaissance, de fait, n'est pas mise en réquisition et n'intervient pas.

Supposons qu'il s'agisse d'un acte défendu. En toute autre circonstance, l'esprit serait prompt à se rappeler la loi qui l'interdit et à percevoir que cet acte particulier est atteint par cette défense. Mais l'état d'âme est tel, à cet instant, que la raison et la volonté acceptent l'action proposée, sans réaction de la conscience apportant son *veto*.

S'agit-il d'un acte positif à exécuter ? En toutes autres circonstances, l'esprit discernerait immédiatement l'obligation et l'opportunité de cet acte, mais, à ce moment et dans l'état d'âme actuel, on s'abstient d'agir, sans qu'intervienne, dans la conscience, le reproche de cette omission.

Dans l'un et l'autre cas, en raison de circonstances psychologiques déterminées et sous l'influence de causes diverses que nous allons voir, l'intelligence morale ne s'exerce pas : ce qu'elle pourrait et devrait dire est momentanément éclipsé et échappe à l'advertance de la conscience (1).

Voici une première cause de cette disjonction momentanée du jugement d'action et du jugement de conscience : la distraction.

Car il y a des distractions morales : nous pouvons être inattentifs, en fait, à ce que nous faisons et tout particulièrement à la signification morale de ce que nous faisons.

Avant d'être, dans sa facilité et parfois dans ses extravagances, une question de tempérament, la distraction est une fatalité de notre esprit, condamné au morcelage successif de toutes nos connaissances, morcelage qui s'étend à notre volonté pour en disperser les attraits et en éloigner les unes des autres les intentions. Notre volonté commande l'attention de notre esprit ; et celui-ci s'absorbe à considérer l'objet dont l'intérêt actuel nous captive. Le jeu même de l'esprit et celui de la volonté l'utilisant à ses fins expliquent cette dispersion de l'intelligence sur

(1) « Considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. » (Ia IIae, Qu. LXXVII, a. 2.)

la multiplicité de ses objets, puis sa fixation obstinée à l'un d'eux, au point que tout autre n'ayant pas immédiat rapport avec lui n'est plus que vaguement perçu et parfois même disparaît momentanément du champ de vision (1).

L'erreur morale par distraction de la conscience semble assez difficile quand il s'agit d'actions importantes qui, par le fait d'habitudes enracinées, ne peuvent se présenter sans provoquer l'éveil immédiat de l'attention morale. Encore cela dépend-il de la vertu et de la perfection de chacun.

Mais, normalement, cette inattention se produit à l'endroit de devoirs insolites, dans des occasions peu coutumières et le plus souvent quand il s'agit d'obligations secondaires.

Au reste, aucune règle fixe ne peut être ici donnée, cette possibilité d'inattention dépendant beaucoup du tempérament individuel et des embarras plus ou moins compliqués de l'activité de chacun.

Toutefois, deux états psychologiques caractérisés permettent la facilité de cette inattention morale.

A certaines heures, notre activité peut se concentrer sur un objet qui nous captive tant et si bien que nous

(1) « Cum omnes potentiæ animæ in una essentia radicentur, ne cesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor : unde, e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. » (Ia IIae, Qu. LXXVII, a. 1.)

oublions toute autre préoccupation. Notre intelligence, par exemple, est comme hypnotisée par les difficultés d'un travail, d'une étude, d'un maniement d'affaires ; nous donnons tout notre effort dans une intensité d'attention qui augmente progressivement jusqu'à son maximum d'acuité. S'étonnera-t-on qu'à pareil moment, ne pensant qu'à ce qui nous tient en haleine, il nous arrive de négliger par oubli certains devoirs auxquels nous sommes habituellement assidus ? Et s'étonnera-t-on encore qu'à cet instant d'attention surexcitée, un autre événement compliqué et difficultueux surgissant inopinément, notre contrôle moral ne s'exerce point à son propos avec toute la perfection désirable? Le jugement moral est ainsi entravé et parfois manque totalement.

Je n'ai pas à chercher la part de responsabilité encourue par cette inadvertance. Ces cas, ici encore, relèvent du volontaire indirect ; ils participent — s'il y a lieu — à la responsabilité des négligences antérieures qui n'ont pas suffisamment prévu cet amortissement de la conscience par absorption plus ou moins totale de l'attention.

Un autre cas de non-intervention de la conscience morale habituelle peut exister par le fait de troubles physiologiques qui résultent de la maladie ou de l'infirmité et rendent précaire le bon fonctionnement de l'esprit. N'insistons pas sur cet état, que l'on peut dire momentanément pathologique, puisque la raison,

troublée par les défaillances de l'énergie nerveuse, n'a plus les conditions de son exercice normal et par conséquent de sa maîtrise morale sur l'action. Celle-ci est ce qu'elle peut être, selon chaque cas individuel : l'intelligence flotte plus ou moins au gré des sensations, des imaginations et des tendances ; elle se laisse pousser et ne se contrôle plus. Un malade se montre parfois avec des attitudes, des exigences et des actes qui sont en contraste absolu avec la façon habituelle de son état de bonne santé. La lucidité de la conscience peut baisser progressivement jusqu'à paraître s'éteindre (1).

C'est encore une défaillance du jugement moral ou du moins une contrariété destinée à l'affaiblir que nous allons rencontrer dans l'action passionnelle qui, selon l'occurrence, peut devenir une faute morale.

Ce nouveau cas à multiples aspects demande une étude spéciale : celle des rapports de la conscience et de la passion.

(1) « Quod homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis... Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens : puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. » (Ia IIae, Qu. LXXVII, a. 2.)

CHAPITRE V

La conscience morale et la passion.

SOMMAIRE :

LA PASSION ANTÉCÉDENTE ET LA PASSION CONSÉQUENTE. — COMMENT LA PASSION ENTRAVE OU FACILITE L'ACTION. — LA PASSION CONSÉQUENTE ET LA RESPONSABILITÉ. — LA PASSION ANTÉCÉDENTE ET L'IRRESPONSABILITÉ. — LA PASSION ANTÉCÉDENTE ET LA RESPONSABILITÉ ATTÉNUÉE.

Fréquemment, nos actions se présentent avec des mobiles de passion contre lesquels sont en réaction des mobiles de moralité.

Ne concevons pas notre conscience jugeant seulement dans l'abstrait, tournant à vide et n'agitant que des verdicts universels ; mais considérons qu'elle nous excite à l'action particulière ou nous admoneste, tandis que nous sommes aux prises avec une passion déterminée qui nous sollicite immédiatement.

Si ma conscience n'était qu'un jugement spéculatif et désintéressé, elle n'aurait aucun motif d'être troublée en ses conclusions. « Deux et deux font quatre »,

« la nuit succède au jour » : voilà des vérités dont l'évidence me reste fort lucide, quelles que soient les passions qui me travaillent. Mais la situation change si ma raison voit s'élever en elle la lutte intestine d'un jugement approuvant le plaisir d'un acte passionnel et d'un autre jugement réprouvant ce même acte comme contraire à la loi morale.

Comment la passion vient-elle favoriser ou entraver l'activité de la conscience et, dans les cas où elle l'entrave, qu'en résulte-t-il au point de vue de la responsabilité ?

Notons — pour bien définir le problème — que la passion doit être entendue, ici, au sens le plus large du mot, c'est-à-dire de n'importe quelle passion ; et nous savons qu'il y a onze passions : l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse, l'espoir, le désespoir, l'audace, la peur et la colère.

Il faut donc bien se garder d'identifier la passion à la seule passion de sensualité, comme on le fait facilement dans le langage courant. Evidemment, les délectations de la sensualité ont de quoi exciter, par leur vivacité, le jeu complexe des passions ; mais elles n'en sont qu'un objet particulier et n'en monopolisent point les désirs ni les ardeurs. L'orgueil de la personnalité, la convoitise égoïste, la peur d'un danger imminent, la crainte d'une humiliation, la contradiction infligée à nos opinions, l'amour partial et exclusif, les revers qui nous viennent de la dureté de vivre, nos souffrances physiques et nos chagrins in-

times, nos pensées, nos sentiments, nos actions et nos tâches, la répercussion en notre conscience vivante des mille incidents journaliers : tout peut devenir prétexte, en nous, à l'émotion vive, passagère ou prolongée.

Au reste, ce n'est pas uniquement la responsabilité de ces états passionnels que nous voulons étudier, mais encore celle des actes subséquents qu'ils commandent et avec lesquels ils sont en liaison psychologique. Un état de chagrin fort légitime, une mauvaise humeur violemment suscitée, une terreur produite par un danger brusque, une joie exultante peuvent être la source de paroles, gestes, omissions ou actes positifs manifestement contraires à la loi morale et qui, en dehors de l'émotion du moment, ne se seraient sans doute pas produits.

1. LA PASSION ANTÉCÉDENTE ET LA PASSION CONSÉQUENTE

Rappelons d'abord brièvement l'économie générale de la passion dans notre vie psychologique et morale.

Je me promène, solitaire et absorbé dans une lecture méditative. Un de mes amis se donne la fantaisie de me faire peur : s'étant dissimulé, il se précipite soudain sur mon passage, en jetant un cri qui me glace d'effroi. La réaction ne tarde pas : je riposte

par des paroles indignées et malveillantes. Cette riposte peut même prendre une tournure plus grave ; mais, quelle qu'elle soit, elle est en liaison immédiate avec l'émotion de peur et d'irritation surgie brusquement en moi.

Liaison immédiate, oui, car ma raison et ma volonté n'ont pas eu le temps d'intervenir. La provocation a suscité, sans que je m'en sois rendu compte, ce déroulement continu : l'imagination d'un danger, la commotion physiologique, l'idée instinctive d'une attitude de défense affirmée aussitôt, quasi automatiquement, par mes paroles indignées. Après coup, je regrette celles-ci, parce que, mon émotion étant apaisée, je juge aisément leur caractère offensant ; alors que tout à l'heure, quand je les ai proférées, je n'ai pas pris conscience qu'elles étaient déplacées et hors de propos.

Une passion peut donc, avant toute advertance rationnelle, s'établir en nous et susciter une action appelée par son impulsion. Entre cette passion et cette action, nos facultés supérieures demeurent inactives ; seules, jouent les sensations, les images et les réactions associées. C'est la passion *antécédente*, c'est-à-dire prévenant la délibération volontaire et parfois l'attention elle-même.

Exceptionnellement, la passion est antécédente, au sens qui vient d'être défini ; mais elle est le plus souvent *conséquente*.

La passion, en effet, circule à travers toute notre

activité ; elle s'y répercute, l'exalte et la modifie sans cesse. Nos vouloirs les plus délibérés, dès qu'ils prennent quelque force, retentissent en notre sensibilité, qu'il s'agisse de nos actes vertueux ou de nos fautes. Quelle est donc l'action qui n'a pas, à quelque degré, son enveloppement d'émotion, d'amour et de désir, d'espoir ou de crainte, de joie ou de tristesse ? Au surplus, nos actions concrètes engagent souvent nos fonctions de sensibilité ; comment notre affectivité sensible n'en serait-elle pas touchée à quelque degré ? (1) Toutefois, ce degré peut être moindre à tel point qu'il n'est pas ressenti. Dans nos actions coutumières qui, par leur force d'entraînement, glissent dans le sillage de nos tendances habituelles, la passion n'est pas autrement éprouvée qu'à travers le sentiment vague de joie ou de tristesse qui colore uniformément, selon les circonstances, la monotonie de ce que nous faisons (2).

Ainsi, la passion peut intervenir d'une triple manière dans le courant d'un acte volontaire:

Elle peut être antécédente à celui-ci. Ayant son

(1) « Passio est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivus trahit vel inclinat rationem et voluntatem. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores : non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.» (Ia IIae, Qu. LXXVII, a. 6.)

(2) « Potest moveri [voluntas] ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione, per solam electionem. » (Ia IIae, Qu. X, a. 3, ad 3.)

jeu psychologique indépendant, il arrive qu'elle prévient toute conscience délibérée.

Elle peut être parallèle à cet acte volontaire, suscitée par lui et lui prêtant spontanément l'accord de sa ferveur. A ce titre, on peut déjà dire qu'elle est conséquente, parce que son impulsion se mêle à celle de la volonté et en exprime l'intensité.

Enfin, la passion peut être conséquente dans toute la force du terme. Elle est commandée par la volonté qui utilise son surcroît d'énergie pour vaincre toutes les difficultés de l'action (1).

2. COMMENT LA PASSION ENTRAVE OU FACILITE L'ACTION

Psychologiquement, la passion facilite l'action par la force de réalisation qu'elle suscite.

Mais au point de vue moral, elle entrave le plus souvent l'action.

La moralité, en effet, n'est point dans le relief d'énergie de ce que nous faisons, mais dans la maîtrise de raison qui en assure le discernement.

Agir moralement, c'est fixer, dans une intelligence

(1) « Passiones animae dupliciter se possunt habere ad judicium rationis. Uno modo antecedenter... Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae : quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intentionis voluntatis... Alio modo per modum electionis : quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo... » (Ia IIae, Qu. XXIV, a. 3, ad 1.)

claire, le devoir réclamé par telle ou telle loi qui nous oblige ; puis contrôler, sur cette norme, l'action qui s'offre dans ses circonstances immédiates ; enfin opter pour cette action dans la plénitude de notre liberté.

Cette conscience du rapport exact d'un acte à sa loi, cette mise en œuvre, dans le bien-fondé rationnel et l'indépendance de notre libre arbitre : voilà la valeur essentielle de nos actes au point de vue moral. Par là et par là seulement, notre action est véritablement humaine, puisqu'elle relève de nos facultés supérieures et spécifiques : la raison et la volonté. Et il n'est pas besoin de rappeler que tout événement se produisant en nous, sans intervention possible et préalable de notre raison, échappe de ce fait à notre liberté, c'est-à-dire à notre responsabilité. Il n'est pas volontaire et ne nous appartient pas ; nous n'en sommes pas maître, nous le subissons.

De soi et par son mouvement natif, la passion n'appelle pas le concours du contrôle rationnel et volontaire. Elle est un choc subit qui, de lui-même, se tourne en réaction agissante. C'est pourquoi l'acte le meilleur — je veux dire : l'acte qui, selon les apparences extérieures, est une œuvre vertueuse — reste sans valeur morale, s'il est uniquement inspiré par la passion. Secourir un pauvre par un mouvement spontané de pitié, le faire sans discernement en prodiguant le don, sans prévoir que ce pauvre abusera de cette prodigalité irréfléchie pour se livrer à l'intempérance,

peut paraître un beau geste. Mais ce n'est qu'un beau geste et non point un acte de véritable charité méritant la louange de la conscience. L'acte qui procède ainsi de la passion ne réussit *moralement* que par hasard, sans être mené à ce résultat par une responsabilité active et consciente d'elle-même (1).

Mais, en somme, ce n'est que par surprise et en bénéficiant de notre inattention actuelle que la passion procède ainsi à l'impulsion de certains de nos actes. Normalement, elle est faite pour se plier au joug moral ; notre raison en discute le plus souvent les tendances capricieuses et notre volonté parvient à les dompter quand elle ne réussit pas à les capter à son profit.

Quand la volonté n'y réussit point, la passion devient alors une gêne plus qu'un profit pour le discernement et la liberté de notre action morale.

Si, en effet, la passion réclame avec insistance une action que la conscience morale interdit ou si elle se refuse au commandement réfléchi d'un devoir austère, cette contradiction, qui peut être fort violente, installe la lutte en nous-même. L'issue favorable

(1) « Laudabilis est actus voluntatis secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum. Qui quidem modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit : quae discretio non servatur cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum, etiamsi sit bonum, provocatur ; sed erit circa modum actionis secundum quod impetus passionis est magnus vel parvus ; et sic non nisi a casu contingit quod debita mensura servetur. » (*De Veritate*, Qu. XXVI, a. 7.)

» Laudabilius est quod ex judicio rationis aliquis faciat opus caritatis quam ex sola passione misericordiae. » (I^a II^ae, Q. XXIV, a. 3, ad 1.)

de ce débat intime est ordinairement à la merci des tendances vertueuses plus ou moins profondes de la conscience. Même si elle doit être finalement évincée, la passion, par la vivacité de ses instances, rend hésitant et douloureux le verdict qui en triomphera ; car les motifs qu'elle fait valoir viennent heurter les motifs du devoir maintenus par la conscience et cherchent, dans la discorde provoquée, à se faire agréer. Dans cet effort de persuasion à l'encontre du jugement moral, la passion ne peut donc que gêner le discernement, tout au moins sa facilité et sa promptitude (1).

Elle le facilite, au contraire, et sert la moralité, quand la tendance passionnelle est attirée au même acte que celui qu'approuve et décrète la conscience, lorsque, loin d'arrêter le discernement, elle est dans la sensibilité le prolongement des hauts sentiments de l'âme. L'émotion ainsi maîtrisée donne, par choc en retour, une nouvelle énergie et comme une force d'élan à la volonté réalisatrice.

Devant la difficulté de certains actes vertueux, la passion vient à sa place pour galvaniser le courage. La vertu demande parfois des assauts prompts et décidés; pour aborder de front certains obstacles et les emporter, l'exaltation passionnée de toute la personnalité émue est nécessaire pour raidir la volonté et l'empêcher de fléchir.

(1) Voir plus loin chapitre IX. pp. 205 et suiv. J'y décris longuement cette lutte intime de la conscience discutant avec la passion.

Même en dehors de ces circonstances héroïques de notre vie morale, il est notoire que nos devoirs et nos tâches nous sont facilités par le goût et la complaisance qu'y rencontre notre sensibilité. L'accompagnement de plaisir achève la joie spirituelle quand les deux s'accordent dans les sentiments éprouvés et les agréments ressentis (1).

Ce n'est donc que vis-à-vis de l'exécution positive et pratique de nos actes vertueux que la passion donne son concours bienfaisant.

En tout état de cause, elle ne pourrait que gêner, par son agitation et son tumulte, le discernement qui précède nécessairement toute action morale. Pour bien juger des circonstances et apprécier les opportunités, l'esprit doit se fixer avec calme sur la difficulté à résoudre ; car, nous l'avons dit, l'excellence morale de nos actions est dans cette appréciation clairvoyante. Mais, la délibération étant achevée et le choix arrêté, quand il n'y a plus qu'à agir et

(1) « Secundum quod consequuntur ad voluntatem, sic[passiones] non diminuunt laudem actus vel bonitatem ; quia erunt moderatae secundum judicium rationis, ex quo voluntas sequitur. Sed magi addunt ad bonitatem actus, duplici ratione. Primo per modum signi : quia passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus ; non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parti inferiori... Secundo per modum adjutorii : quia quando voluntas judicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur ; eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum... Et hoc est quod Philosophus dicit in libro III Ethic., inducens versum Homeri : Virtutem et furorem exige ; quin videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio irae electionem virtutis sequens facit ad majorem promptitudinem actus ; si autem praecederet virtutis modum perturbaret. » (*De Veritate*, Qu. XXVI, a. 7.)

le plus promptement possible, la passion vient à point appuyer la décision impérative et renforcer l'enthousiasme des réalisations. A cet instant, la réflexion ayant achevé son œuvre, l'hésitation et le retard — sauf imprévu — ne seraient plus de mise. La raison a donné toute sa lumière ; l'affectivité supérieure comme l'affectivité inférieure n'ont plus qu'à promouvoir l'action effective. Et c'est alors qu'il est bon de vibrer tout entier et, pour ne point broncher ni capituler, d'y aller de toute son âme (1).

3. LA PASSION CONSÉQUENTE ET LA RESPONSABILITÉ

Et maintenant, la question se pose de la responsabilité de la conscience morale aux prises avec la passion.

A vrai dire, cette question ne vaut d'être posée qu'à propos de la passion antécédente.

(1) « In opere virtutis est necessaria et electio et executio. Ad electionem autem requiritur discretio ; ad executionem vero ejus quod jam determinatum est requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum ut homo actualiter in executione operis existens multum circa opus meditetur ; hoc enim, ut Avicenna dicit in sua Metaphys., potius officeret quam prodesset ; sicut patet in cytharœdo qui multum impediretur, si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret ; et similiter scriptor, si in formatione singularum litterarum cogitaret. Et inde est quod passio electionem præveniens impedit actum virtutis, in quantum impedit judicium rationis quod necessarium est in eligendo ; postquam vero puro judicio rationis jam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat, quia si in aliquo turbet judicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis. » (*Ibid.*, ad 3.)

Car la passion conséquente, comme on l'a vu plus haut, c'est l'acte passionnel agréé et voulu en pleine advertance de raison. La responsabilité de la conscience est donc ici engagée tout entière, comme elle l'est tout entière en face de n'importe quelle action pleinement volontaire (1).

Il ne faudrait pas croire que le jugement de notre conscience soit forcément amoindri en sa lucidité parce qu'il se trouve en conflit avec une inclination passionnelle. Ce conflit n'est pas un événement insolite, mais au contraire le fait contumier et quasi permanent de notre vie intérieure. Notre conscience, dès qu'elle prend quelque stabilité vertueuse, a dans ses habitudes de tenir tête à la passion ; elle est dans son rôle normal en imposant de haute lutte ses décisions. C'est le privilège du vertueux d'avoir ses passions assagies et d'être établi dans un équilibre qui permette à sa conscience de faire resplendir la lumière du devoir, sans repli d'obscurité sur toutes les actions de sa vie (2).

4. LA PASSION ANTÉCÉDENTE ET L'IRRESPONSABILITÉ

Mais, la passion antécédente à de quoi troubler le discernement de la conscience.

(1) Voir plus haut, pp. 45-47, 65-69.
(2) « In virtuosis, pars sensitiva totaliter subjicitur rationi. » (Ia IIae, Qu. x, a. 3, ad 2.)

Jusqu'à quel point et de quelle façon ?

C'est ce qu'il faut désormais préciser.

Je l'ai dit plus haut : de multiples courants affectifs passent en nous et provoquent, en réactions soudaines, des actes qui précipitent leur résultat, avant le plein avertissement de notre conscience. Une tristesse, une mélancolie, une mauvaise humeur, une convoitise subitement excitées par la simple provocation de la sensation ou de la rêverie imaginative, peuvent avoir, chez certains tempéraments, des effets de complaisance immédiate avant même que la volonté les approuve.

Il faut noter avec soin que le tempérament individuel en même temps que les circonstances physiologiques et psychiques du moment peuvent singulièrement favoriser la rapidité d'une émotion et des actes qui en sont la conséquence. Par ailleurs, il est impossible de donner une règle fixe sur la vivacité et l'amplitude de ces émotions dont chacun de nous peut être le théâtre. Chaque tempérament a sa loi propre et chacun de nous varie d'un instant à l'autre dans son impressionnabilité. Un tel est très vif de caractère et éclate en mauvaise humeur à la moindre provocation. Un autre ne réagit que lentement, même sous le piquant d'un pénétrant aiguillon. Le même est aujourd'hui d'une sensibilité atone et quasi émoussée, et demain sera très prompt à l'emballement. Chaque cas doit donc être jugé pour lui seul et d'après les circonstances subjectives qui l'envi-

ronnent immédiatement. Ici plus que jamais, l'on doit prendre garde de juger la valeur morale d'un acte d'après son allure extérieure et d'évaluer les responsabilités d'après des catalogues *a priori*.

Au sujet de la responsabilité d'un acte défectueux qui est l'effet direct d'un état de passion, nous ne pouvons donc donner que des lois très générales, qu'il appartiendra à la prudence d'adapter avec sagacité à leurs applications particulières (1).

Et voici la première loi : Si la passion antécédente est telle qu'elle rende totalement involontaire l'acte qu'elle suscite, celui-ci, matériellement défectueux, n'est en aucune façon un péché, car il n'est point volontaire, ni par conséquent responsable (2).

Mais encore faut-il que la passion soit elle-même absolument imprévue et par conséquent involontaire. Encore faut-il que la conscience ne soit pas avertie d'avance de l'occasion qui excitera la passion et qu'elle n'en prévoie pas les désastreuses conséquences. On connaît l'exemple classique : celui qui, par son expérience antérieure, sait les folies commises par

(1) C'est pour plus de clarté que je prends, dans la suite de ce chapitre, l'exemple d'une faute morale, pour éclairer les divers degrés de responsabilité de la conscience aux prises avec une passion. Mais l'acte moralement bon peut avoir, lui aussi, sa responsabilité absente ou atténuée, son mérite nul ou plus ou moins grand, suivant qu'il est le résultat de la seule passion, ou de la passion tout autant que de la volonté.

(2) « Secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde, si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat. » (I^a II^ae, Qu. LXXVII, a. 7.)

lui en état d'ivresse et qui, pourtant, se livre à l'intempérance, celui-là est évidemment responsable des dites folies, encore qu'au moment où celles-ci se déroulent son cerveau troublé et épaissi n'aperçoive pas leur énormité. Volontaires indirectement dans leur cause bel et bien voulue, elles ne sauraient être exemptes de responsabilité (1).

Il y a donc lieu d'y regarder à deux fois quand il s'agit d'apprécier moralement un acte délictueux commis dans le trouble de la passion. Il ne suffirait point, pour excuser des actes survenus dans une tempête de sensualité ou dans la violence de la colère, de dire et de répéter : « J'étais comme fou, je n'ai rien vu de ce que je faisais. » Toute la question est de savoir si l'on n'est pour rien ou si l'on est pour quelque chose dans cette turgescence soudaine de la passion.

Si, dans l'expérience passée, l'on a connu déjà pareilles occasions et pareilles aventures, et si l'on accueille à nouveau — loin de la fuir quand il en est encore temps — l'occasion dont on prévoit la prochaine excitation, comment ne serait-on pas responsable des actes qu'entraîne l'aveuglement de cette passion une fois déchaînée ?

(1) « Aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur : vel secundum suam causam, quando fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur ; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte ; directe quidem, id in quod voluntas fertur ; indirecte autem, illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet. » (*Ibid.*)

Des troubles émotifs peuvent être progressivement amenés à leur tension maximum par l'effet d'une incubation où la conscience réfléchie, loin d'être absente, demeure présente et responsable. Un ressentiment entretenu et ravivé pendant de longs jours peut, chez certains tempéraments, éclater en un paroxysme de colère qui, tant qu'en dure l'orage, coïncide à peu près avec la folie furieuse. Il en est de même d'une concupiscence longuement caressée et qui ne manque aucune occasion de s'exciter quotidiennement. Ainsi renforcée et nourrie, elle peut aboutir à faire perdre la tête à son homme. Au cours de cette poussée violente, la passion draine en son torrent toute l'activité de la conscience. Celle-ci, responsable des renforcements continus de la passion, l'est donc encore de son effet prévu, bien que celui-ci, une fois arrivé, abolisse toute réflexion, telle une vague qui submerge celui qui vient au devant de son irruption. Celui qui, au cours d'une violente colère, s'abandonne à des méfaits ou à des sévices condamnables n'est pas de tout point excusable ; il ne l'est même pas du tout si, alors qu'il était encore temps de se raisonner et de s'apaiser, il a vu monter en lui cette colère et l'a laissée s'exalter jusqu'au paroxysme. Et il en est de même pour la responsabilité de toute autre faute passionnelle dont on a connu auparavant et agréé, de quelque manière, la cause initiale.

Se livrer à l'occasion de péché lorsqu'on prévoit que l'on y succombera n'est-ce pas déjà pécher ?

A vrai dire, dans ce cas, nous n'avons plus affaire à la passion antécédente, mais à la passion conséquente, c'est-à-dire acceptée dans ses suites par la clairvoyance de la conscience (1).

Nous ne rencontrons donc le cas d'irresponsabilité que dans la situation psychologique d'une passion strictement et nettement antécédente, c'est-à-dire prévenant toute attention et prévision volontaire.

La soudaineté de certaines excitations, surtout lorsqu'elles coïncident avec des dispositions subjectives de dépression, de maladie passagère ou prolongée, de tempérament aux tendances vives et quasi indomptables, peut provoquer un choc d'émotion tellement puissant que tout redressement d'attention morale est momentanément supprimé et qu'automatiquement se produit l'acte appelé par la passion. Cela suppose une excitation virulente et des conditions subjectives particulièrement favorables à cette riposte rapide de l'action. (2) Tout homme peut connaître, plus ou moins, la défaillance passagère d'une sensibilité momentanément ingouvernée. Alors cette défaillance, si telles en sont bien les conditions,

(1) « Passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis : sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt. Et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa : sicut etiam de ebrietate dictum est. » (*Ibid.*)

(2) « Si causa [passionis] non fuit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex ægritudine, vel aliqua hujusmodi causa, indicit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis ; actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. » (*Ibid.*)

n'est pas un péché : le volontaire en est absent ; l'acte n'est délictueux que matériellement, il échappe à la responsabilité morale (1).

5. LA PASSION ANTÉCÉDENTE ET LA RESPONSABILITÉ ATTÉNUÉE

Mais la passion antécédente involontaire peut entraîner, pour l'acte qu'elle provoque, une certaine responsabilité, quand la passion n'allant pas jusqu'à abolir l'exercice du contrôle de la raison, trouble cependant assez ce contrôle pour que la malice ou la gravité de l'acte accompli n'apparaisse pas dans la pleine lumière de la conscience.

Nous supposons donc qu'il s'agit d'une passion antécédente, suscitée par la provocation des événements extérieurs ou intérieurs de sensation ou d'imagination, par l'un ou l'autre de ces attraits dont nos convoitises diverses attendent l'appel, de façon souvent insoupçonnée et latente. Nous supposons encore que l'excitation est vive et l'état de passion assez violent pour troubler la raison, sans toutefois l'empêcher de voir, sinon nettement, du moins de quelque manière, que l'acte appelé par la passion (paroles, gestes, actions, sévices) est répréhensible.

(1) « Si ligamen rationis a peccato per passionem in tantum procederet quod non esset in potestate voluntatis hujusmodi ligamen removere, puta si per aliquam animae passionem aliquis in insaniam verteretur, quidquid committeret, non imputaretur ei ad culpam, sicut nec alii insano... » (*De Malo*, Qu. III, a. 10.)

Nous supposons enfin que cet acte se produit, non point par réplique immédiate, mais après un temps qui permet à la raison, à travers son trouble existant et persistant, d'entrevoir tout de même la défectuosité morale de l'acte désiré par la passion. Car celle-ci, par son excitation même, produit un ébranlement physiologique, agite l'imagination, accentue la fascination de ses motifs : fantasmagorie d'images vives qui, par leur puissant relief, obscurcissent les motifs de la conscience. Celle-ci voit par intermittence, puis bientôt ne voit plus ; la sensibilité, par son violent remous, empêche la conscience de se redresser d'aplomb sur ses assises et de juger avec toute la netteté désirable.

L'action qui suit à un tel verdict volontaire demi-lucide et demi-ténébreux, ne saurait être pleinement excusable, puisque l'obscurcissement de la raison causé par le trouble passionnel n'est pas complet ; le refus de l'acte mauvais — surtout s'il engage, pour être effectué, des démarches, des attitudes ou des actions qui nécessitent des mouvements corporels et par conséquent une directe application volontaire — n'est pas totalement impossible à la liberté (1).

Toutefois, dans cette hypothèse du trouble persistant de la raison, la responsabilité ne saurait avoir

(1) « Quandoque vero passio non est tanta quod *totaliter* intercipiat usum rationis. Et tunc ratio potest passionem excludere, divertendo ad alias cogitationes ; vel impedire ne suum consequatur effectum quia membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis. Unde talis passio *non totaliter excusat* a peccato. » (Ia IIae, Qu. LXXVII, a. 7.)

toute son intégrité. L'acte n'est pas volontaire de tout point; car un acte volontaire suppose la lucidité de la raison qui le dicte, alors qu'ici la raison, dans la perturbation mentale entretenue par la passion, ne parvient qu'à une demi-clarté. Et ces alternatives de clairvoyance et d'obscurité expliquent directement la défaillance de la liberté. L'action qui en est le fruit n'est pas effet de la seule volonté, pas plus que de la seule passion. Elle procède de l'une et de l'autre inextricablement mêlées.

Cet acte hybride au point de vue volontaire résiste à une analyse trop précise. En pareil cas, il faut se souvenir que les évaluations morales ne se font pas d'après les lois mathématiques. Le bon sens prévaut ici sur l'analyse, quand il affirme qu'un péché est moins imputable quand celui qui le commet y est entraîné par une plus forte tentation, à supposer du moins qu'il n'ait pas lui-même provoqué ou accepté volontairement cette tentation (1).

Dans ce péché, la proportion de volontaire correspondra à la clarté restante du jugement de conscience, et la proportion d'involontaire, à l'atténuation apportée à la clairvoyance par l'agitation de la passion (2).

(1) « Major concupiscentia praecedens judicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum : quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione : unde minus ei imputatur. » (Ia IIae, Qu. LXXVIII, a. 6, ad 2.)

(2) « [Voluntas] nata est moveri libera ex seipsa secundum judicium rationis. Unde causae quae diminuunt judicium rationis, sicut ignorantia, vel quae diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas vel violentia aut metus, aut aliquid hujusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium... » (Ia IIae, Qu. LXXIII, a. 6.) — Cf. *ibid.*, Qu. LXXVII, a. 6.

Car, l'action volontaire pleinement responsable est celle qui sort d'un principe intrinsèque autonome et qui la peut revendiquer comme l'affirmation d'une liberté entière et personnelle. Mais, si des causes extérieures ou des énergies psychologiques contraires viennent violenter ce pouvoir de liberté, le volontaire de l'action en est diminué d'autant.

Or, la passion antécédente et véhémente est précisément l'un de ces principes extrinsèques et violents. Par l'obscurcissement momentané qu'elle provoque, elle énerve le pouvoir de liberté ; elle ne lui laisse pas le plein exercice de son affirmation et de son indépendance ; elle diminue donc la responsabilité d'un acte qui dépend de la volonté sans doute mais d'une volonté affaiblie dans sa résistance par une force extérieure et contrariante (1).

***

Ainsi donc, une passion est dite « antécédente » quand elle est suscitée, en dehors de tout volontaire, même indirect, par le jeu spontané des états émotifs

(1) « De ratione peccati est quod sit voluntarium. Voluntarium autem dicitur cujus principium est in ipso agente, et ideo quanto principium interius magis augetur, tanto etiam peccatum fit gravius ; quanto autem principum exterius magis augetur, tanto peccatum fit levius. Passio autem est principium extrinsecum voluntatis ; motus autem voluntatis est principium intrinsecum ; et ideo quanto motus voluntatis fuerit fortior ad peccandum, tanto peccatum est majus ; sed quanto passio fuerit fortior impellens ad peccandum, tanto fit minus » (*De Malo*, Qu. IIIa. 11, ad 3). — Cf. *ibid.*, a, 13, ad 5.

dus aux excitations imprévues et souvent imprévisibles de notre sensibilité.

Quand l'impulsion de cette passion est tellement forte qu'elle amène la réponse d'un acte délictueux avant toute attention et tout pouvoir d'arrêt de la part de la conscience, cet acte est involontaire et échappe à la responsabilité. Il en est de même lorsque, dans certains cas exceptionnels qu'expliquent la violence d'une excitation et certaines conditions subjectives involontaires, la passion déchaînée est si physiologiquement tumultueuse qu'elle affole littéralement la raison et momentanément abolit son exercice. Au reste, l'action qui en est la conséquence peut se produire tout de suite ou après un intervalle de temps et une durée plus ou moins longue.

La responsabilité diminuée est provoqué par une passion antécédente mais qui, cette fois, n'impose pas l'automatisme de l'acte qu'elle réclame et n'entrave point complétement, par sa véhémence, l'exercice de la raison. Cependant, cette passion est assez tumultueuse pour troubler le verdict de la conscience, amoindrir la résistance de la volonté, faire vaciller la liberté, au point que, dans ce trouble continué jusqu'à la faute perpétrée, la responsabilité ne puisse être affirmée totale par manque de volontaire parfait. Cette atténuation de la responsabilité comporte d'ailleurs des degrés à l'infini.

Il importe de bien remarquer que cette atténuation n'existe et ne peut exister qu'en parallèle du trouble

de la raison et de la conscience, par le fait de la violence de la passion. Car, c'est précisément ce trouble qui, en se continuant et parce qu'il se continue, empêche l'entière liberté qui doit caractériser le volontaire complet.

Mais, la passion antécédente ne produit pas toujours — loin de là — cette perturbation mentale. Parfois encore, l'ayant produite d'abord, elle la voit cesser, trouvant, en face de ses suggestions tentatrices, une conscience qui se reprend dans ses certitudes coutumières et saisit ce que la passion lui veut. Et s'il arrive que la raison délibérante qui, maintenant, sait nettement l'interdiction de l'acte proposé, l'agrée cependant, cédant à l'attrait du péché et se rendant compte de sa plus ou moins grande gravité — cette fois, la responsabilité ne saurait être atténuée. La passion antécédente est devenue une passion conséquente. Acceptant, en connaissance de cause, la suggestion de l'acte mauvais proposé par la tendance passionnelle, alors qu'elle la devrait repousser, elle signifie par là qu'elle prend ce péché à son compte, le fait sien et en accepte donc l'entière responsabilité. Si le péché en cause comporte un objet gravement illicite, aucune atténuation dans cette gravité ne peut donc être invoquée.

On voit comment, psychologiquement, se déroule le cas : la passion a été d'abord l'occasion involontaire du péché : elle a jeté sa provocation et son trouble; le trouble s'est peu à peu effacé ; mais la provocation

restant, la conscience, après avoir lutté peut-être, a finalement accepté, dans sa gravité, l'acte mauvais suggéré. Moralement, le péché a commencé avec cette acceptation de la volonté qui en devient dès lors la cause propre et le poursuit jusqu'au bout en pleine responsabilié (1).

Je sais qu'il n'est pas toujours facile, en pratique, dans un péché réellement commis, d'analyser ou de doser la responsabilité, surtout quand il est le produit d'une passion antécédente involontaire devenue volontairement conséquente. Mais autre chose est de définir abstraitement les conditions de la responsabilité et autre chose de la constater en fait, dans sa plénitude et ses nuances. Bien habile et bien téméraire serait celui qui y prétendrait réussir à tout coup. La responsabilité de nos propres péchés n'est

(1) « Peccatum mortale consistit in aversione ab ultimo fine qui est Deus ; quae quidem aversio pertinet ad *rationem deliberantem* ; cujus etiam est ordinare ad finem. Hoc igitur solo modo potest contingere quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere : quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati vel ad consensum *deliberatum*, hoc non fit subito. Unde *ratio deliberans* potest hic occurrere : potest enim excludere, sed saltem impedire passionem...» (I^a II^ae, Qu. LXXVII, a. 8). — Ce texte, dans ce qu'il aurait de trop absolu, doit être éclairé par d'autres textes précédemment cités. Entre l'hypothèse du mouvement subit de passion antécédente et celle de la passion agréée par consentement délibéré, il y a celle de la passion antécédente provoquant le trouble de la conscience, et, par ce fait, atténuant la responsabilité. Ici, saint Thomas répond à la question de savoir si, par le fait qu'il a été provoqué par la passion, le péché serait excusable, en tout état de cause, d'être péché mortel. Il répond négativement et, dans sa réponse, va droit au cas de la passion, en matière grave et agréée par plein consentement. Celui-ci, en matière légère, ne donnerait qu'un péché véniel, cela va de soi. (Cf. *Ibid.*, ad. 1)

pas exempte d'incertitude ni même de mystère. Dieu seul, qui « sonde les reins et les cœurs », peut évaluer, au juste, l'injure faite à son amour quand, par nos péchés, nous désobéissons à sa Loi.

DEUXIÈME PARTIE

Les perfectionnements naturels et surnaturels de la conscience morale.

CHAPITRE VI

La perfection de la conscience morale naturelle.

SOMMAIRE :

LA CONSCIENCE EST SUSCEPTIBLE D'UNE PLUS OU MOINS GRANDE PERFECTION. — L'USAGE NORMAL DE LA RAISON EST REQUIS A LA CONSCIENCE — LE PERFECTIONNEMENT DANS LA CONNAISSANCE DES LOIS MORALES ET DANS LA VOLONTÉ DU BIEN. — LA PERFECTION DU DISCERNEMENT MORAL. — LA CONSCIENCE OU « LA RAISON INSPIRÉE PAR L'AMOUR ».

Nous sommes loin de nous ressembler entre hommes quant à nos psychologies respectives : nos convictions et le mouvement habituel de nos pensées, nos sentiments et l'entraînement coutumier de nos vouloirs et de nos affections, nos manières d'être, d'agir et de réagir, prennent en chacun de nous une allure originale.

Semblablement doués d'intelligence et de volonté, pourvus de facultés sensibles qui puisent dans la réalité ambiante de quoi alimenter nos pensées et nos désirs, engagés en des actions à travers lesquelles,

tous pareillement et sans trêve, nous poursuivons le bonheur, — il arrive que nous employons diversement ces facultés et que nous faisons jouer différemment leurs fonctions.

Nos actions intérieures et extérieures sont quotidiennement si multiples et si complexes, leur enchevêtrement est soumis à tant de variétés, elles dépendent de conditions si changeantes de milieu et d'influence que les habitudes qu'elles façonnent en chacun de nous par leur tassement continu, ne peuvent se ressembler.

Les événements, les paroles, les suggestions du dehors ne produisent pas chez tous les hommes les mêmes impressions : leurs résonances mentales et affectives s'y propagent en directions souvent opposées. Les affinités d'âme qui rapprochent entre eux les meilleurs amis ne sont fondées que sur des courants généraux de pensées et de sentiments et sur une manière analogue de réagir aux suggestions extérieures ; elles n'empêchent pas la dissemblance intime des individualités psychologiques.

1. LA CONSCIENCE EST SUSCEPTIBLE D'UNE PLUS OU MOINS GRANDE PERFECTION

Cette dissemblance est encore plus accusée dans l'ordre moral. Le coefficient de la moralité personnelle est essentiellement variable.

Chose curieuse ! on distingue volontiers les hommes entre eux par la qualification même de leur conscience. De l'un on dira : « Cet homme n'a pas de conscience. » D'un autre : « Cet homme a de la conscience. » D'un troisième : « Cet homme a une conscience délicate. » Classification d'ailleurs très vague et qui renferme, entre ses cadres, des catégories à l'infini.

Non seulement la conscience morale est susceptible de plus ou moins de perfection en différents individus ; mais, dans le même individu, elle est susceptible de progresser ou de s'amoindrir en perfection.

Sans doute, nous ne percevons pas toujours en chacun de nous cette évolution, parce que la continuité de nos actions et la complication qu'elles font entre elles nous empêchent de remarquer la différence des points de vue qui les dirigent. Mais si, prenant un peu de recul, nous comparons notre conscience morale d'aujourd'hui avec notre conscience morale d'il y a dix, quinze ou vingt ans, tout de suite les différences s'accusent ; nos principes de conduite ont pu se modifier du tout au tout, ou du moins s'améliorer et se préciser : il nous arrive par exemple de nous interdire ce que nous nous permettions jadis sans trop de scrupule, ou encore de nous imposer maintenant comme obligatoire ce dont la négligence autrefois nous laissait sans remords. L'évolution, hélas ! peut aller en sens inverse, du parfait au

moins parfait, et même du mal au pire : non seulement il arrive que la conscience perde sa délicatesse, mais qu'elle laisse s'amortir peu à peu l'urgence de ses obligations et progressivement se tare.

Il y a donc, dans une conscience morale, plus ou moins de perfection.

Or, de quoi est faite cette perfection, quand elle existe ?

Le déterminer avec exactitude sera, par le fait même, indiquer — sans qu'il soit besoin d'y appuyer directement — comment peut progresser ou diminuer la perfection de la conscience morale.

Cette question à résoudre ne va pas sans difficulté, car elle touche en même temps à tous les éléments de la vie morale. Aussi est-il nécessaire de marquer le point central vers lequel convergeront tous les développements, puis de diviser le sujet à traiter, car des étapes sont nécessaires pour émietter sa complexité, quitte ensuite à en restituer l'unité d'ensemble.

La conscience morale, nous le savons, est ce jugement de notre raison par lequel nous apprécions la bonté ou la malice de nos actions en regard des lois de la conduite.

Dès lors, la perfection de la conscience sera faite de la perfection de ce jugement et de tout ce qui, de près ou de loin, y contribuera. Ce jugement-verdict de notre conscience est le point sensible de toute notre vie morale ; c'est en lui que nos progrès vertueux ou nos reculs ont leur retentissement.

D'autre part, la perfection de la conscience morale s'étage sur deux plans : le plan de l'ordre naturel et celui de l'ordre surnaturel. Un incroyant peut être un honnête homme et ne pas manquer de délicatesse de conscience. En revanche, l'étiquette de croyant peut dissimuler une conscience très médiocre. Mais, si le croyant se montre digne de ce nom et si la vie surnaturelle rayonne véritablement en lui, il est nécessaire que sa conscience en reçoive un surcroît de perfection. Sans doute, c'est par sa raison qu'il continue à diriger ses actions, mais en face d'un programme plus élargi et d'après des mobiles plus élevés. La Foi précise, par ses lumières, les principes aux contours vagues de la moralité naturelle ; elle y ajoute des prescriptions en harmonie avec les perspectives de la vie éternelle. Au surplus, Dieu met en nous des énergies —« vertus infuses » et « dons » — qui nous rendent capables d'organiser notre action en vue d'un idéal de perfection que nos prudences naturelles ne sauraient atteindre (1). Comment notre conscience morale n'en bénéficierait-elle pas directement ?

Si donc l'on veut inventorier au complet toutes les ressources de perfection de la conscience morale, il faut procéder par ordre :

1° étudier les perfectionnements successifs que peut acquérir et développer la conscience morale naturelle ;

(1) A strictement parler, la conscience chrétienne est un acte de la vertu « infuse » de Prudence.

2° suivre, en celle-ci, la transposition que lui impose l'organisme de l'activité surnaturelle, œuvre de la grâce divine ;

3° enfin, montrer qu'il ne peut y avoir scission ni opposition entre ces deux plans de perfection, mais, au contraire, équilibre et par conséquent unité vivante assurée dans la conduite de la vie morale.

Nous envisagerons seulement, dans ce chapitre, la perfection de la conscience morale dans l'ordre naturel.

2. L'USAGE NORMAL DE LA RAISON EST REQUIS A LA CONSCIENCE

Une vue intérieure sur nos actions réfléchies, une perspicacité de leur bonté ou de leur malice : voilà toute la conscience morale. Celle-ci tient donc exactement dans un jugement droit, toujours actif au centre de nous-mêmes et qui apprécie, d'après les lois courantes et générales de la moralité, tous nos actes intérieurs et extérieurs.

Il ne saurait y avoir conscience morale là où il n'y a pas raison ni exercice normal de la raison.

Tant que l'intelligence de l'enfant reste à l'état de chrysalide enveloppée dans un réseau de sensations et d'images matérielles, tant qu'elle ne s'en dégage pas pour atteindre à la pensée, au jugement et au raisonnement, il n'y a pas lieu de parler de conscience morale. Celle-ci s'éveille, se développe et s'affermit

dans les mêmes proportions que l'intelligence ; la conscience morale étant la raison elle-même, dans un de ses actes typiques : le jugement pratique.

Au surplus, cet acte même est parmi les plus élevés de notre psychologie mentale. C'est un jugement et, par conséquent, une synthèse précédée d'analyse, la conclusion d'un raisonnement déjà compliqué.

Pour qu'un enfant aboutisse à se persuader que dérober le jouet de son petit camarade est un acte répréhensible, il faut qu'il possède cette notion générale — encore imprécise, si l'on veut, mais pourtant suffisante pour qu'elle prenne valeur d'obligation — qu'il est interdit de s'approprier le bien d'autrui. De plus, par sa raison, il doit se rendre compte que le méfait précis, dont le remords déjà le travaille, rentre bien dans les applications de la défense générale.

Il va sans dire que l'éducation familiale a mission de favoriser cet éveil du sens moral : elle se doit, dans les débuts, d'imposer par autorité des jugements de conscience tout formés. L'enfant sera amené à en comprendre les motifs afin qu'il s'habitue à trouver lui-même la solution de cas analogues (1). La conscience personnelle se mûrira, avec les années, sous la surveillance de l'éducation ; elle accroîtra sa perspicacité par l'enseignement et l'expérience de la vie ;

(1) L'éducateur doit faire valoir les *motifs* de la loi morale, c'est-à-dire le bien et les raisons du bien dont cette loi représente la règle.

mais sa perfection sera en corrélation directe avec la perfection du jugement pratique et de tout ce qui en garantira la droiture.

L'existence et l'exercice normal de la raison est donc un minimum requis pour la conscience morale (1).

Par conséquent, ne cherchons pas celle-ci chez les fous, les idiots, les débiles de l'esprit ou les psychopathes dont l'intelligence plongée dans une hébétude permanente est incapable de porter un jugement lucide.

Beaucoup de gens réputés normaux sont voisins de ces déshérités de l'esprit : la torpeur de leur intelligence n'est propre qu'à enregistrer les lignes de conduite qu'on leur impose, sans réaction active ni conscience morale proprement dite. Tous les asthéniques rentrent dans ce cadre. La variété en est immense et défraie les annales de la psychiatrie.

Ces pauvretés mentales et ces demi-lucidités permanentes ou chroniques ne peuvent fournir que des ébauches de conscience ou des consciences déformées. Dans leurs multiples différences, ces états pathologiques plus ou moins avérés se rencontrent en ce point : la difficulté de former un jugement responsable et qui soit adapté à la fois aux exigen-

(1) « Ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, qua sunt varia et incerta. » (IIa IIae, Qu. XLIX, a. 5.)

ces des principes de la conduite et à celles des circonstances de l'action pratique (1).

3. LE PERFECTIONNEMENT DANS LA CONNAISSANCE DES LOIS MORALES ET DANS LA VOLONTÉ DU BIEN

Exigeons donc pour la conscience morale, comme point de départ de tout perfectionnement ultérieur, l'exercice normal de la raison et de toutes les fonctions qu'elle engage.

Et maintenant, demandons-nous d'où peut venir ce perfectionnement.

La conscience, nous le savons, est en chacun de nous le discernement rationnel de la valeur morale de nos actions. C'est une sentence d'approbation ou de désapprobation, mais qui, comme toute sentence, motive son verdict en regard d'une loi dont l'action en cause est une application ou une infraction.

(1) « L'adaptation exige l'exercice d'un certain nombre de fonctions psychiques et physiques : effort, attention, tension, stabilisation, inhibition, synthèse, dynamogénie, vie cellulaire suffisante. Tel est l'enchaînement de tous les conditionnements nécessaires à la construction d'un jugement bien adapté. Or l'observation des asthéniques montre chez eux l'insuffisance de ces fonctions primitives. L'insuffisance psycho-motrice par insuffisance des conditionnements physiques est le fond psychique de l'asthénie psychique. La construction s'opérant avec des moyens défectueux ne peut pas ne pas être imparfaite : ou elle s'achève trop rapidement, ou elle s'achève mal, ou, ce qui est plus fréquent, elle ne s'achève pas ; en un mot, elle ne s'achève pas en adaptation parfaite, logique, avec la réalité. *L'inachèvement* dans l'adaptation au réel est la marque indélébile, la caractéristique des opérations psychiques asthéniques.» (Dr ALBERT DESCHAMPS, *Les maladies de l'esprit et les asthénies*, p. 64.)

Par notre conscience, nous nous établissons *juges* de notre conduite. Or, quoi donc fait un bon juge, sinon la connaissance des lois et l'habileté à discerner dans les faits et leurs circonstances, l'exacte application des lois ? La perfection de la conscience morale tiendra, de même, à la connaissance des lois morales et à l'habile discernement de leur application pratique : telles sont les deux lignes convergentes sur lesquelles s'échelonneront les progrès possibles de la conscience morale (1).

Le progrès de la connaissance des lois morales est susceptible de croître sans mesure.

Que chacun de nous essaie d'évaluer les acquisitions successives qu'il a faites dans cet ordre. Elles ont commencé dès notre enfance la plus reculée. Les premières notions du bien et du mal que la vigilance de nos mères a éveillées dans notre intelligence y ont développé peu à peu leur première évidence. Les conseils et les réprimandes, les récompenses et les punitions ont affermi ces primitives convictions. Cet enseignement s'est continué dans la suite en même temps que notre intelligence s'enrichissait. L'éducation morale et religieuse du collège a prolongé et accru encore celle de la famille. L'expérience progressive de la vie, nos efforts vertueux et nos chutes, tout au long de notre adolescence et de notre jeu-

(1) Voir précédemment, au chap. IV, pp. 70 et sv.

nesse, ont été l'occasion d'insistants rappels de nos devoirs (1).

Cet accroissement n'a pas cessé de s'affirmer un seul jour : le milieu ambiant, les lectures, les conversations, les enseignements écrits ou parlés, les leçons directes ou indirectes de l'exemple, les conseils ou les avertissements de l'amitié n'ont cessé de grossir notre patrimoine moral. Le cours même des événements, lorsque nous sommes parvenus à la maturité, nous a révélé les responsabilités de notre vie personnelle en face de devoirs nouveaux dont nous avons bien été forcés de nous rendre compte. Une somme énorme de prescriptions se présentent maintenant à notre attention et nous requièrent, en face d'elles, de rectifier notre action. La liste n'en est jamais close, leurs points d'application à notre vie pratique ont toujours besoin d'interprétation, et chaque jour des précisions sont de rigueur dans nos habituels principes : c'est donc la voie ouverte à des progrès incessants, à une perfection toujours plus achevée dans la connaissance des lois directrices de notre conscience.

Si l'on veut évaluer, en toute son étendue possible,

(1) Selon saint Thomas, les premiers principes moraux (« fais le bien », « fais ce que dois ») sortent naturellement de la raison humaine dès que l'expérience lui révèle ces notions du bien et du devoir, «sunt naturaliter nota » ; mais les principes de moralité moins généraux sont acquis par l'éducation et l'expérience : « Principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativæ sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. » (IIa IIae, Qu. XLVII, a. 15.)

la perfection à laquelle une conscience peut aboutir par cet enrichissement continu des règles de la conduite, il faut mettre en regard les cas si nombreux des consciences obtuses ou oblitérées dont l'éducation a été absente ou faussée et qui ont trouvé, dans le milieu ambiant et dans l'accumulation des fautes qu'elles ont coutume de tolérer, des occasions répétées de s'amoindrir.

Lorsque l'idée du devoir et ses toutes premières applications s'éveillent dans l'intelligence de l'enfant, elles s'y montrent comme des lucioles discrètes et vacillantes. Il faut que les éducateurs développent la lumière de ces principes pour que ceux-ci aboutissent à diriger la conduite. Or, si l'éducation fait défaut, si le milieu dans lequel l'enfant grandit ne lui offre que de mauvais exemples, s'il n'entend autour de lui, quand ses passions grandissent, que des excitations à les satisfaire, comment lui-même, encouragé au dedans par la tendance qu'ont ses propres dérèglements à justifier leur licence, ne serait-il pas amené peu à peu à émousser toute protestation de sa conscience et même à dénigrer systématiquement toute retenue morale? Le spectacle d'une telle conscience, déshéritée par son manque d'éducation ou appauvrie par sa propre perversion, fait valoir, par contraste, la perfection qui peut survenir à la conscience par la connaissance progressive de l'idéal moral.

Si, pour une grande part, la perfection de la conscience morale tient à une connaissance de plus en plus

riche des principes de la conduite, il faut toutefois se garder d'assimiler cette connaissance à une érudition technique et savante comme peut la posséder un moraliste de profession, spécialisé en sa science.

La conscience n'est pas une science du devoir à proprement parler, c'est-à-dire une spéculation qui se réjouirait de la complication des questions qu'elle soulève : elle est la science de l'accomplissement du devoir.

L'homme moral s'instruit de ses obligations, non pour la joie intellectuelle de dresser un catalogue de moralité et d'en faire valoir l'amplitude, les divisions et les subtilités, mais parce qu'il a à cœur de diriger pratiquement sa conduite et, par elle, de réaliser le bien.

Un amour l'anime à sa conquête : l'amour de la vertu (1).

Or, tout amour est possédé de la ferveur de connaître toujours de mieux en mieux ce qu'il aime, de scruter, jusqu'en sa substantielle profondeur, l'amabilité qui le captive (2). Celui qui, résolument, veut le bien, s'excite lui-même à clarifier l'idéal du bien ; il entend que rien des exigences de celui-ci ne lui

(1) Cet amour du bien est le principe de mise en branle de toute la conscience morale. J'y insisterai davantage dans le prochain chapitre sur « la conscience morale surnaturelle ». Cet amour du bien deviendra l'amour de Charité qui nous unit à Dieu.

(2) « Amans dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula qua ad amatum pertinent disquirere et sic ad interiora ejus ingreditur. » (Ia IIae, Qu. XXVIII, a. 2.)

échappe ; il presse de toutes parts ses recherches : il étudie, demande conseil, retient toutes les suggestions rencontrées et les incorpore à son acquis personnel. Comme il n'a tant le désir de la vertu que parce qu'il la pratique déjà, ses expériences morales, ses efforts et ses luttes font jaillir de nouvelles clartés sur les prescriptions morales et les précisent en leurs directives. Et parce qu'il est en haleine de mieux savoir pour mieux faire, de mieux connaître pour mieux aimer dans une plus grande fidélité, comment, en fait, la perspicacité de toutes les particularités de son programme vertueux ne serait-elle pas étendue, garantissant la tâche ultérieure de sa conscience ?

4. LA PERFECTION DU DISCERNEMENT MORAL

La conscience morale, en effet, n'a point sa perfection complètement assurée par la connaissance aussi complète que possible des prescriptions vertueuses et par la ferme volonté de les observer.

Cette connaissance et cette force ne sont encore que sa lumière antécédente et sa base d'appui.

Car voici son œuvre propre : juger nos actions particulières et concrètes, celles que nous allons accomplir ou celles que nous avons déjà accomplies, en les comparant aux lois de la moralité, pour les approu-

ver ou les désapprouver, les dénoncer en notre for intime comme bonnes ou mauvaises.

Il y a donc, dans la conscience, une application de raison clairvoyante sur notre action particulière et concrète.

Or, ce discernement, par contrôle positif, s'affirme en un jugement précis pour l'emploi duquel, à cause de sa difficulté, notre raison peut être plus ou moins habile.

Notre activité morale, en effet, ne se tient pas dans la région des principes abstraits et universels ; elle s'exprime et se réalise dans nos actions singulières, émises au jour le jour, l'une après l'autre, dans le flux mouvant du temps. Et, à cause de la mobilité des circonstances intérieures et extérieures qui l'enveloppent et en diversifient les aspects, chacune de nos actions a de quoi motiver un jugement direct qui prononce de son accord ou de son désaccord avec les règles générales de la moralité.

Quand nous sommes engagés dans l'action, nous ne nous trouvons pas toujours devant les mêmes difficultés. S'il existe, dans nos journées, un cadre à peu près fixe d'actions coutumières n'exigeant point grand effort pour être accommodées à nos intentions morales, — en revanche, d'autres actions peuvent se présenter avec des circonstances imprévues. Et alors, savons-nous toujours du premier coup, dans tel cas embarrassant et peut-être inédit, pour quel parti nous décider quelle attitude prendre qui soit irré-

prochable ? Souvent, nous ne discernons pas l'action opportune et sage, nous devons délibérer, établir une juste balance entre les chances et les motifs opposés, prendre conseil avec nous-même, avant de formuler un jugement définitif et de porter notre choix.

La conscience parfaite exige pourtant, si elle veut mériter ce qualificatif, cette souplesse et cette dextérité de jugement. Un bon juge n'est pas seulement habile à disserter des lois, mais encore à les appliquer avec sagesse et exactitude dans la contingence des faits. De même, la délicatesse de la conscience exige plus que la connaissance des lois morales et l'ardeur à s'y conformer, mais encore la sécurité et la perspicacité d'un jugement qui, en regard d'elles, détermine et justifie la valeur de nos actions. En ce verdict, répétons-le, s'affirme positivement notre conscience morale.

La perfection habituelle d'un tel jugement peut sans doute s'acquérir ; mais elle est loin d'être toujours donnée.

Nous nous figurons trop aisément notre conscience à la façon d'un être mystérieux qui, au-dedans de nous, prononcerait des oracles ; et, trompés par cette imagination enfantine, nous ne nous rendons pas suffisamment compte que la plus ou moins grande perfection de ses décrets est tributaire, pour une part, de notre plus ou moins grande facilité à juger correctement et sagement.

Car, enfin, si notre action morale se présente par-

fois avec des difficultés insolites, dans une complication de circonstances susceptibles d'embrouiller nos appréciations routinières, il faut que notre raison soit assez souple pour cette réadaptation obligée. D'autres aspects entrent en ligne de compte et appellent de nouvelles clartés ; il faut donc à notre intelligence la capacité d'ordonner ces nouveaux rapports et de découvrir s'il importe d'accepter ou de refuser l'action qui se propose.

Or, les opérations d'analyse et de synthèse, de dissociation et d'association, toujours nécessaires à un jugement droit, n'ont pas la même perfection dans les individus. Les tempéraments, surtout lorsque les habitudes ont accentué leurs inclinations particulières, sont à la base de cette différence (1).

Nous rencontrons des personnes, fixées d'ordinaire dans la bonne volonté, sincèrement désireuses d'une vie morale parfaite, dont la conscience est aisément mise en échec par les embarras pratiques de l'action. Leur esprit est géométrique et routinier, systématique et machinal, confiné dans un cadre fermé d'expériences, sans invention ni analyse, et par conséquent vite déconcerté par les aspects mouvants des événements et des choses. Les actions morales les plus diverses par leurs circonstances intimes ou extérieures leur apparaissent aisément comme les reproductions d'un même cliché. Les mêmes gestes surpris en eux

(1) « Ex naturali dispositione unus est aptior ad discernenda eaquæ sunt ad finem quam alius. » (Ia IIae, Qu. XLVII, a. 15.)

ou chez les autres sont qualifiés par des formules identiques. Il leur manque les vues d'ensemble, la pénétration minutieuse, et la coordination équilibrée de tous les éléments des faits. Dès qu'un acte sort des bornes étroites du convenu ou de la case préfixée d'un habituel catalogue, la rectitude du jugement moral est en faillite. D'où la possibilité et la facilité d'erreurs dans le discernement des actes par la conscience.

L' « esprit faux » en matière morale n'est pas une rareté non plus chez les imaginatifs. L'imagination fougueuse et intempestive se prête mal aux contrôles précis, à la juste pesée des circonstances, des détails et des nuances ; elle a moins le souci de s'adapter à la simple réalité que de la dépasser et souvent de la déformer par l'appoint de ses propres chimères (1).

En revanche, nous rencontrons des esprits pondérés, à l'imagination disciplinée et organisée, à l'attention active et lucide, analystes sans subtilité, discuteurs sans étroitesse ni ergotage, moins amateurs de solutions toutes faites qu'aptes à s'assimiler et

(1) Ce manque de pondération dans le jugement et cette propension à l'illogisme peuvent avoir leur correctif. Celui qui en est affligé devra avoir recours au conseil d'autrui, interroger de plus habiles que lui, leur donner confiance pour des solutions qu'il ne sait pas trouver. Cependant, celui qui est dans la bonne foi absolue et dont la solution de conscience est erronée ne perd point le bénéfice de cette bonne foi, dans des conditions à déterminer. Nous en parlerons plus tard en traitant de la conscience erronée.

à pénétrer les questions, esprits déliés, ouverts, mesurés, « naturellement prudents » (1).

Telles sont les qualités des hommes de jugement.

De telles dispositions naturelles mises au service de la conscience morale ne peuvent manquer de contribuer à sa perfection.

Voyons brièvement quels éléments constitueront celle-ci.

Un premier élément de perfection pour la conscience sera une large expérience de la vie morale. Nos actions vertueuses ne sortent pas comme des conclusions nécessaires des lois générales de la moralité. Celles-ci, en raison même de leur rigidité abstraite, entrent parfois en conflit. A leur tour, les actions dont ces lois se disputent la direction compliquent encore la difficulté par le heurt des circonstances. Or, celui qui, dans une mémoire fidèle et pour ainsi dire affectueuse et pleine de sollicitude, a gardé le souvenir des meilleures solutions pour l'accomplissement du bien, a retenu avec attention les conseils qui ont éclairé sa conduite passée, a mesuré les causes de ses défaillances et les probabilités de ses faiblesses, celui-là peut affermir la sûreté de sa conscience par le poids de son expérience et la garantie d'une exacte information (2).

(1) « Quidam inveniuntur naturaliter prudentes. » (*De Verit.*, Qu. XVIII, a. 8, ad. 7.)

(2) « Prudentia est circa contingentia operabilia. In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt ; oportet enim principia con-

Mais ce ne serait rien de savoir peser toutes les particularités des actions passées et de leur agencement pour le bien si on restait aveugle aux singularités du moment présent. En plus de l'expérience, il faut l'intelligence pénétrante de tous les aspects immédiats de l'action que doit juger la conscience. Pour cet inventaire adéquat et cette divination intuitive, il ne faut rien moins qu'un flair subtil et un sens pratique aiguisé (1).

Enfin, l'action, dont on envisage ainsi toutes les particularités présentes, ne va pas rester isolée. Elle aura des conséquences : sont-elles désirables ? Elle deviendra le motif d'autres actions : quelle sera la portée de cette influence ? Autant de questions qu'une précision lucide et une prévoyante vigilance devront résoudre pour la sécurité de la conscience (2).

Expérience du passé, intelligence pratique du présent, prévoyance de l'avenir, voilà trois solides appoints à la perfection du discernement moral (3).

clusionibus esse proportionata et ex talibus talia concludere... Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare... Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut dicitur in I *Metaph.* Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. » (IIa IIae, Qu. XLIX, a. 1.)

(1) *Ibid.*, a. 2, 4 et 5.

(2) *Ibid.*, a. 6.

(3) Dans son Traité de la vertu de Prudence, saint Thomas s'étend longuement sur les dispositions naturelles ou acquises qui contribuent à la perfection du jugement de conscience : l'habileté à instituer des conseils judicieux et pondérés (*eubulia*) ; l'habileté à saisir, dans les cas embrouillés, la solution la plus adéquate et la plus conforme aux prescriptions morales (*synesis*) ; enfin l'habileté à dirimer les cas insolites qui échappent aux lois communes (*gnome*). Cf. Ia IIae, Qu. LVII, a. 6 ; IIa IIae, Qu. LI, a. 1, 2, 3, 4.

On lira, dans le même Traité de la Prudence, le signalement fait

Cette perfection qui a ses racines dans le tempérament devient le fruit de l'effort personnel, d'une attentive vigilance, d'une expérience qui progresse d'elle-même par l'exercice répété de la vertu ; en tous cas, elle sera certainement facilitée et accrue par une respectueuse docilité envers les enseignements des sages, les conseils des prudents et l'expérience des anciens. L'homme le mieux informé des choses morales par son acquis et sa propre sagacité ne peut prétendre connaître toutes les complications dans lesquelles peuvent s'entremêler ses actions. « Ne t'appuie pas trop sur les vues de ta prudence » (1), nous dit l'Ecriture. « Suis l'avis des anciens et des prudents, que leur sagesse dirige ton cœur (2). »

par saint Thomas de certains travers bien propres à égarer le discernement de la conscience et parfois à le fausser complètement. Voici par exemple, le précipité, l'étourdi qui, en face d'un cas compliqué, ne prend pas la peine d'un peu de réflexion pour asurer la décision de sa conscience ; le souci d'une considération et d'une délibération attentives sur le moyen le plus expédient pour ne pas enfreindre la loi morale ne le préoccupe pas : de là ces bons vouloirs capricieux qui se répandent en actions désordonnées en dehors de tout contrôle judicieux. Le manque de docilité, la non-considération des circonstances variant les aspects particuliers de l'action, une manie singulière de tout dirimer au premier jugé et de trancher au petit bonheur, expliquent les solutions hasardeuses d'une conscience qui dédaigne avec trop de désinvolture de se servir de la raison. Cf. IIa IIae, Qu. LIII, a. 3 et 4.

(1) Prov., III, 5.

(2) Eccli., VI, 35.

5. LA CONSCIENCE OU « LA RAISON INSPIRÉE PAR L'AMOUR »

Mais, il importe de remarquer, avant tout, que ces facilités intellectuelles qui viennent contribuer à la souplesse, à l'acuité et à la finesse du jugement, ne servent à la perfection de la conscience morale qu'autant qu'elles s'emploient au bénéfice de la vertu.

Hélas ! on peut être d'une intelligence avisée, avoir l'esprit remarquablement délié, et employer cette habileté à des fins peu recommandables, et pour tout dire : au péché. « Les fils de ténèbres, dit Notre Seigneur, sont plus prudents que les fils de lumière (1). »

Si, au contraire, toutes ces ressources se mobilisent au service de la conscience morale, comment celle-ci n'accroîtrait-elle pas sa délicatesse ?

Il se produit alors le même phénomène que dans l'acquisition de plus en plus précise des lois et des obligations de la moralité. Celui qui, de toutes ses forces et, dans une intention droite, s'anime à la conquête de la vertu, se tient spontanément en haleine à l'endroit des exigences de l'idéal ardemment désiré. Par le même mouvement généreux et la même intention fervente, il applique toute la perspicacité de sa conscience à discerner, parmi les contingences de la vie courante, les actions qui reflètent vraiment

(1) Luc., XVI, 8.

son idéal, et à accepter seulement celles qui manifestent cette valeur. Puisqu'il aime le bien, il veut voir clair dans la pratique du bien, et il s'applique de tout son pouvoir à faire jaillir cette clarté sur toute sa conduite.

A cause de cela même, sa conscience ne peut que progresser en fermeté et en lucidité.

Selon le mot très juste du P. Lacordaire, « la conscience est la raison inspirée par l'amour » (1).

Or, le cœur a des intuitions et trouve des sécurités là où la raison se déconcerte et se trouble. Celui qui aime devine d'instinct et comme par un tact sûr ce que lui voilent les apparences. Le vertueux, par un flair spontané, sympathise avec tout ce qui convient à sa vertu et se détourne de ce qui lui est contraire ; ainsi l'aiguille aimantée revient au pôle, quelles que soient les secousses qui tentent de l'affoler et la font trembler un instant sur son axe (2).

Que sera-ce lorsqu'au simple amour du devoir et du bien se substituera en notre âme l'amitié de la divine Charité et la sympathie acquise à toutes les volontés de Dieu ! Celui-ci, en même temps qu'il

(1) 3e Conférence de Toulouse.

(2) Saint Thomas note ainsi, à travers un exemple, ce caractère divinateur du jugement pratique chez le vertueux : « Rectitudo judicii potest contingere dupliciter : uno modo secundum perfectum usum rationis ; alio modo propter connaturalitatem quemdam ad ea de quibus jam est judicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem ; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsa recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis». (IIa IIae, Qu. XLV, a. 2.)

nous attire à son amour, nous donne de quoi en être digne. Par les « vertus infuses » et par les « dons du Saint-Esprit »,notre jugement de conscience se trouve agrandi en sa lumière et garanti en son discernement vis-à-vis de toute action qui intéresse notre sanctification et notre salut éternel. Dans l'âme, vivant vraiment de la Foi et de la Charité surnaturelles, s'épanouiront au maximum — nous allons le voir — la perfection et la délicatesse de la conscience morale.

CHAPITRE VII

La perfection de la conscience morale surnaturelle

SOMMAIRE :

LA LOI DE DIEU ET LE PROGRAMME MORAL DE LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE. — LA CRAINTE DE DIEU : CRAINTE « SERVILE » ET CRAINTE « FILIALE ». — LA CHARITÉ ET LA LOI DE DIEU. — LE DISCERNEMENT DE LA PRUDENCE « INFUSE » ET LES AUTRES VERTUS SURNATURELLES. — LE DISCERNEMENT SURNATUREL ET LE « DON DE CONSEIL ».

La perfection de la conscience morale, dans l'ordre naturel, représente déjà une complexité. Ce jugement de valeur que notre raison, toujours active à l'intérieur de notre personnalité, porte sur nos diverses actions pour les déclarer bonnes ou mauvaises, obtient sa sécurité dans une connaissance de plus en plus clairvoyante des lois morales et un discernement avisé des circonstances variables dans lesquelles évolue notre activité.

Pour aboutir à cet achèvement — disions-nous précédemment —, est requis, comme condition première, l'exercice normal de la raison. Les esprits faux

ou déséquilibrés n'engendrent que des consciences désordonnées et ténébreuses.

Il faut, de plus, une expérience personnelle très patiente et très longue qui mette en relief les obligations morales et précise leurs principales applications.

Il faut enfin que le discernement de la conscience soit aidé, en son flair et sa délicatesse, par un fervent amour de l'idéal d'honnêteté au service duquel il s'emploie.

Ainsi sera assuré, en sa coutumière droiture, ce jugement de notre raison pratique dans lequel se tient et se définit la conscience.

La conscience morale surnaturelle rencontrera sa perfection dans un progrès analogue mais orienté vers une excellence nouvelle. Son jugement devra partir d'une base d'appréciation surnaturelle et sa tâche propre sera de déterminer la valeur surnaturelle de nos actions. Sa perfection sera faite de toutes les garanties qui contribueront à la rectitude et à la perspicacité de ce jugement.

1. LA LOI DE DIEU ET LE PROGRAMME MORAL DE LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE

Par le sacrement de Baptême, nous avons reçu de Dieu la Grâce sanctifiante, les Vertus et les Dons surnaturels. Sans doute, tant que notre raison ne

s'est point encore exercée, la vie divine dont nous portions en nous les principes ne pouvait s'affirmer par aucun acte (1).

Mais, progressivement, au cours d'une expérience dont il est impossible de démêler les clartés furtives et les transparences successives, notre intelligence est sortie des ténèbres de la sensibilité. A ses premiers et timides essais, la vigilance de notre mère proposa les évidentes notions du bien et du mal. Dès que nous pûmes savoir quelque chose, on nous apprit à discerner ce qu'il fallait faire ou ne pas faire, ce qui était permis ou défendu.

Nous avions vu le jour dans un foyer chrétien.Ceux qui veillaient sur notre enfance étaient eux-mêmes des croyants, qui vivaient de leur Foi. Leurs premiers enseignements eurent spontanément le souci de former en nous une conscience chrétienne. A cette question : « Qu'est-ce que le bien ? », nous fûmes habitués à donner tout de suite cette réponse : « Ce que Dieu nous commande » ; et à cette autre question : « Qu'est-ce que le mal ? », cette réponse correspondante : « Ce que Dieu nous défend. »

D'emblée, Dieu est entré dans notre conscience. Ce même Dieu dont on nous a révélé l'existence, la bonté, la perfection et que la Foi de notre baptême ne tarda pas à reconnaître, nous a été présenté par toute notre éducation comme celui qui commande

(1) III^a Pars, Qu. LXIX, a. 6.

et récompense le bien, défend et punit le mal. Sa volonté nous est apparue comme la formule même du devoir. Le milieu chrétien, dans lequel nous avons grandi, a continué et continue toujours de nous montrer en Dieu la première règle de notre conduite (1).

Dès que notre conscience est chrétienne, nous savons que Dieu la domine, s'intéresse attentivement à toutes les manifestations de notre activité et doit entrer, au premier chef, dans les considérants de notre discernement moral. Le bien et la vertu nous sont promulgués par la Loi éternelle, et notre raison n'a pas de peine à découvrir l'évidente obligation d'obéir à cette raison souveraine (2).

La loi morale s'identifie de fait avec la loi de Dieu devant la conscience chrétienne ; et c'est pour celle-ci un premier redressement et une singulière force d'impulsion (3).

(1) « Est duplex regula humanorum actuum, scilicet ratio humana et Deus ; sed Deus est prima regula a qua etiam humana ratio regulanda est. » (IIa IIae, Qu. XXIII, a. 6.)

Regula humanorum actuum est ratio humana et lex æterna. Lex autem aeterna excedit naturalem rationem. » (*Ibid.*, Qu. VIII, a. 3, ad 3.)

(2) La Foi et ses vérités jouent en nous, dans l'ordre de l'action surnaturelle, le rôle tenu, dans l'ordre naturel, par la syndhérèse, c'est-à-dire par les premiers principes de la moralité. « Quid est virtuosum vel contra virtutem per fidem cognoscimus » (Qu. Disp. *De Carit.*, Qu. I, a. 3, ad 2). L'*habitus* de foi, bien qu'essentiellement spéculatif, devient pratique par extension, surtout quand le croyant, nous le verrons plus loin, cherchant la vérité première en Dieu, aime en même temps celui-ci par Charité comme le Souverain Bien. (Cf. IIa IIae, Qu. IV, a 2, ad 3.)

(3) Certes, nous ne voulons pas dire que la conscience morale naturelle puisse abstraire de Dieu comme fondement de la moralité et que la loi morale naturelle ne soit pas l'expression de la loi éternelle.

Mais, si Dieu réglemente ainsi notre vie, c'est qu'il entend la conduire au but voulu par son amour.

Devenus enfants de Dieu par le baptême, fils déjà adoptés dans la Charité divine et parfois, hélas! enfants prodigues revenus des « régions lointaines », nous sommes voués à la vision éternelle de Dieu. Sa vie sera la nôtre dans la communauté des mêmes pensées et des mêmes sentiments : salut suprême, victoire sur toute mort, possession béatifiante de la Bonté essentielle. Dieu nous ordonne efficacement à cette fin surnaturelle inaccessible à nos capacités naturelles et, par sa grâce, nous met à même de l'atteindre. Nous n'avons donc pas le droit de refuser une telle prédestination : notre raison qui, par la Foi, en recueille la révélation, nous enjoint de la poursuivre.

Dieu, du reste, ne se contente pas de nous indiquer, comme en un terme vague, ce but final de la vie divine possédée dans l'union éternelle.

Sa Loi, raison suprême de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel, nous fixe avec précision les voies qui nous mènent à Lui.

Nous ne sommes plus livrés, pour nous conduire,

Dieu est notre fin dernière aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. Les devoirs envers Dieu font partie des préceptes du Décalogue ; ils sont les premiers des devoirs de la moralité naturelle. Mais, en nous appelant à une destinée surnaturelle, à la possession de Lui-même, Dieu, nous donnant la loi de cette destinée, a non seulement agrandi notre programme moral par des prescriptions nouvelles, mais il nous enjoint de viser cette fin surnaturelle à travers toutes nos actions. Le motif du devoir raisonnable n'est plus suffisant, il doit se transposer en celui d'obéir à la volonté de Dieu qui nous aime. Le servir dans l'amour devient le suprême raisonnable.

aux interprétations hésitantes de notre raison : la Loi divine absorbe les préceptes de la loi naturelle ; elle corrobore leur vigueur, leur fait perdre leurs contours incertains et en dégage plus nettement les prescriptions. Et puisque le but est agrandi et qu'il ne s'agit plus de réaliser une vie humaine mais une vie proprement divine, la Loi de Dieu élargit nécessairement le programme de notre action ; elle s'affirme en des commandements positifs nouveaux dont la sainte Eglise, dans un enseignement qui se continue sans arrêt au cours de nos vies, nous promulgue les exigences (1).

L'idéal moral, pour la conscience chrétienne, est donc formulé tout entier par la Loi divine, et celle-ci renferme tout notre programme d'action en vue de la vie éternelle.

Si, en effet, les vues de la Foi éclairent notre conscience, celle-ci ne peut abstraire du rapport nécessaire qui existe entre tout ce que nous faisons et le but surnaturel que nous laissent entrevoir les promesses divines. Toute action, commandée en nous par un vouloir réfléchi, a donc un retentissement éternel :

(1) « Per legem homo dirigitur ad actus proprios in ordine ad finem ultimum ; et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam quae ab ea derivatur ; sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. » (Ia IIae ,Qu. XCI, a. 4.)

elle nous amène à la possession de Dieu ou elle nous en éloigne ; elle est gain ou perte, acompte pour le Ciel ou déchet qui nous vaudra la damnation.

L'acte moral nous apparaît ainsi soumis au jugement de Dieu en même temps qu'à celui de notre conscience. Il est bon, s'il exprime notre obéissance à la Loi divine ; il est mauvais, s'il est en contradiction avec elle. Dans ce dernier cas, c'est le désaccord flagrant avec la volonté divine, c'est-à-dire le péché (1).

Cette notion du péché, offense grave envers Dieu et qui entraîne la perte de la vie éternelle, est un mobile de première valeur dans la conscience chrétienne. Eviter le péché : voilà un mot d'ordre qui apparaît comme étant toujours de rigueur et ne souffre pas d'exception.

2. LA CRAINTE DE DIEU.

CRAINTE « SERVILE » ET CRAINTE « FILIALE »

Toutefois, ce considérant peut prendre divers aspects qui donnent à nos points de vue de conscience des orientations différentes.

Un Dieu, qui nous aime et nous appelle à la com-

(1) Saint Thomas adopte la définition du péché donnée par saint Augustin : « Peccatum est dictum, vel factum vel concupitum contra legem aeternam. » (Ia IIae, Qu. LXXI, a. 6.) Voir plus loin, chap. IX, pp. 185 et suiv.

munication de sa vie dans l'amour, ne saurait être impunément offensé par nous.

Dans notre sensibilité toujours inquiète de la prospérité de notre moi, dans notre volonté affairée de tout ce qui concerne notre bien propre et qui répugne instinctivement à tout mal qui nous menace, peut s'établir en premier lieu un sentiment de peur vis-à-vis des sanctions de la justice de Dieu: crainte « servile » principalement motivée par la considération de la punition, crainte qui voit surtout, dans le Dieu offensé, celui qui inflige le châtiment et, dans l'offense, le fait brut qui déchaîne les rigueurs de la justice (1).

Ne rougissons pas d'avouer qu'à certaines heures d'affolement notre conscience morale a besoin, pour refouler des tentations trop aggressives, d'exciter en nous de salutaires paniques, en évoquant la perspective d'être à jamais séparés de Dieu et de subir les peines vengeresses par lesquelles l'Amour infini méprisé punira nos iniquités.

Acceptons, au surplus, cette crainte « servile » comme un bienfait et déjà comme un don de Dieu : force d'arrêt, frein rude et brusque qui enraye nos glissades vers la perdition, premier mouvement de repentir mais en même temps principe d'une attention portée vers Dieu et qui, si nous sommes sensibles à la grâce, nous amène à le voir non pas seule-

(1) IIa IIae, Qu. XIX, a. 2.

ment comme le vengeur de l'offense, mais comme le Père dont nous avons méconnu et outragé la bonté (1).

Mais alors, pour que, de « servile » qu'elle était, cette crainte devienne « filiale », il faut une nouvelle lumière et une nouvelle impulsion dans notre conscience : il nous faut passer de la Foi « morte » à la Foi « vive », de la terreur à l'amour, d'une conduite résignée à servir dans la contrainte, à une conduite dont les actes vont être vigoureusement promus et comme jetés en avant, vers le Dieu qui en attend l'hommage, par une Charité impatiente de prouver sa ferveur.

La Charité surnaturelle, survenant dans la psychologie de notre conscience morale, y produit — ce n'est pas trop dire — un bouleversement complet.

L'amour mène tout l'homme, car celui-ci ne peut rien faire sans y être attiré par une fin voulue, c'est-à-dire aimée (2). Or, avec la Charité, c'est l'amour qui va régner en maître.

La Foi, vivant en nous sans la Charité, ne peut que nous montrer, dans un lointain froid et effacé, le Dieu dont nos lèvres confessent pourtant la pré-

(1) Cf. *ibid.*, art. 4. — Cf. Conc. Trid., Sess. 14, *De paenitentia*, cap. 4 : « Si quis dixerit gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccato abstinemus, peccatum esse aut peccatores pejores facere, anathema sit. »

(2) « Omne agens agit propter finem aliquem. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore. » (Ia IIae, Qu. XXVIII, a. 6.)

sence, dont nous savons les desseins sur nous et dont la Loi nous presse et nous objurgue. Mais l'Amour essentiel qui, dans une incessante donation, nous a créés pour l'aimer, allant jusqu'à la « folie » de racheter notre salut par les mérites infinis de la Croix, cet amour que notre Foi engourdie ne veut pourtant point renier, n'éveille pas d'écho dans nos consciences pécheresses. N'aimant que nous et ce qui nous satisfait immédiatement et dans n'importe quel plaisir, pourvu que ce soit pour nous du plaisir, nous ne voyons Dieu qu'à travers sa Loi, comme le justicier qui en punit l'infraction. Nous ne regardons Dieu que pour le craindre et marcher en esclaves devant lui, courbant le dos sous la consigne de son commandement et la menace des sévérités de sa justice.

Mais qu'à la Foi s'ajoutent l'Espérance et la Charité, que non seulement nous connaissions Dieu et les rigueurs de sa Loi, mais que nous nous prenions à désirer de nous unir à Lui, que notre cœur éclate enfin sous la touche de la grâce et s'ouvre tout entier aux appels de l'Amour infini pour rendre à son tour l'amour,— cet amour qui n'est que l'amour d'un cœur d'homme mais qui est déjà l'infini, puisque c'est Dieu qui l'allume et lui donne pour objet l'infini vivant, — et voilà notre conscience morale radicalement transfigurée en ses bases d'appréciation, en ses points de vue directeurs, en ses principes de valeur.

La Loi divine incarnant la justice de Dieu s'apprêtant à nous punir : tel est donc le code moral de la Foi sans amour. Mais si l'Espérance surnaturelle s'affirme et s'épanouit en nous, nous sommes nécessairement sollicités à être plus attentifs à la miséricorde de Dieu qu'à sa justice (1). Nous entrevoyons qu'en somme sa bonté l'oblige à la justice qui punit nos fautes, mais que, d'autre part, son amour conserve la primauté, dans la rédemption qu'Il nous offre, dans le pardon auquel Il nous appelle, dans le secours qu'Il nous prête pour la délivrance de nos faiblesses et la consécration nouvelle de son intimité.

Que cette intimité existe enfin dans un plein retour de notre cœur vers Dieu, et voici une transformation absolue dans les profondeurs mêmes de notre conscience (2).

Devant la Charité, la Loi ne peut plus apparaître comme une consigne désobligeante infligée par un Dieu prêt à punir.

La crainte « servile » — médiocrité qui a sa va-

(1) « In Deo considerandum est et justitiam secundum quam peccantes punit et misericordiam secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem justitiae insurgit in nobis timor. Secundum ergo considerationem ipsius misericordiae insurgit in nobis spes. » (IIa IIae, Qu. XIX, a. 1, ad 2.)

(2) Les « habitus » des vertus théologales de Foi, d'Espérance et de Charité nous sont donnés ensemble et en même temps que la grâce sanctifiante, les Dons du Saint-Esprit et les Vertus morales « infuses ». Mais il reste que, dans l'ordre de genèse, les attitudes d'âme produites par chacune des vertus théologales doivent être distinguées l'une de l'autre : nous croyons, nous espérons, nous aimons. Rappelons aussi que c'est l'épanouissement de la Charité qui donne leur perfection à la Foi et à l'Espérance (Cf. Ia IIae, Qu. LXII, a. 4).

leur d'influence, mais enfin médiocrité — doit faire place à la crainte « filiale » qui n'est pas autre chose que l'application attentive de l'amour à ne pas blesser l'amour.

Si nous aimons Dieu parce que nous avons reconnu sa bonté, si nous l'aimons en lui-même et pour lui-même, le péché, certes, doit être redouté par nous, et il doit l'être jusqu'à l'horreur; mais la peur qui nous saisit en face de lui vient moins de la « punition » dont il nous menace que de la « faute » qu'il contient. Cette fois, notre cœur s'afflige du péché comme d'une offense directe à la Bonté et à l'Amour, comme de la rupture d'une amitié qui nous donnait le Bien suprême : la possession même de Dieu (1).

Cette crainte filiale qui applique notre conscience à l'observance de la Loi divine, n'est qu'une conséquence d'un mouvement plus essentiel. Nous craignons d'offenser Dieu parce que nous l'aimons, c'est donc la preuve que véritablement nous l'aimons. Nous aimons avant d'appréhender les défaillances de notre amour : nous voulons être fidèles avant d'envisager nos possibilités d'inconstance.

Car la première impulsion de l'amour est de rendre l'amour, de donner en retour du don. La Charité

(1) « Quandoque homo propter mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret ; quod quidem malum est duplex, scilicet malum poenae et malum culpae. Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis ; si autem propter timorem culpae, erit timor filialis ; nam filiorum est timer e offensam patris. » (IIa IIae, Qu. XIX, a. 2.)

pour Dieu devient ainsi en nous l'amour premier qui éclipse tout amour contraire et ramène nos complaisances les plus légitimes à l'unique complaisance qui les rassemble toutes et nous fixe en l'amabilité divine. Il n'y a plus pour nous qu'une raison d'agir qui engage avec elle toutes les autres raisons d'agir. Nos élans vertueux et nos mobiles de conduite ne peuvent plus présenter que cette forme : servir ce Dieu aimé en ordonnant tous nos actes à nous unir à Lui dans la sécurité d'une réciproque amitié (1).

Motrice et ordonnatrice de toute notre activité en vue de notre fin surnaturelle, la Charité a un retentissement direct sur le jugement de notre conscience : elle pose devant ce jugement une valeur première qui doit l'emporter sur toutes les autres valeurs et les mesurer toutes.

Mais, avant de suivre cette influence dans le jugement immédiatement pratique de notre conscience, insistons sur le renforcement de lumière que la Charité apporte à la Règle même de la conscience : c'est-à-dire la Loi divine.

(1) « Oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum » (IIa IIae, Qu. XXIII, a. 8). — « In actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis ; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, in quantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum. » (Quaest. Disp. *De Caritate*, Quaest. un., a. 3.)

3. LA CHARITÉ ET LA LOI DIVINE

Si j'aime Dieu dans la ferveur de la Charité, ma Foi en lui et en son plan d'amour sur moi s'illumine singulièrement. Car l'amour, dès qu'il prend son ardeur, entre dans une impatiente curiosité de connaître de mieux en mieux l'objet de sa complaisance.

Aimant Dieu qui m'attire à Lui en me donnant une Loi dont l'observance est la plus sûre garantie de le posséder, comment ne serais-je pas en perpétuelle émulation d'en connaître la teneur complète et les multiples prescriptions, de demander à l'enseignement qui me la transmet et à toutes les sources qui me la révèlent et me l'expliquent, les délicatesses de précision dont je suis avide ? Connaîtrais-je donc jamais assez ce Dieu qui m'aime et qui attend de moi que je lui prouve mon amour ?

Dieu facilite encore cette pénétrante intelligence de l'idéal surnaturel par les dons de Sagesse, d'Intelligence et de Science qui sont comme autant de divinations, sous la motion du Saint-Esprit, des meilleures règles d'une conduite morale inspirée par la Charité (1).

(1) Les Dons d'Intelligence, de Science et de Sagesse, s'ils sont premièrement ordonnés à la vie contemplative, n'en sont pas moins « *pratiques* » par extension, de même que la Foi, dont ces mêmes Dons corroborent les certitudes. Dans la IIa IIae, Qu. VIII, a. 4, saint Thomas fait une belle synthèse des Dons intellectuels tant au point de vue de la vie contemplative que de la vie active. Nous ne pouvons

Si la Charité me presse de son insistante ardeur, ne serai-je donc pas attentif à deviner toutes les exigences de la volonté de Dieu exprimées dans sa Loi, à en scruter les raisons d'opportunité et de convenance, à approuver les motifs mêmes qui ont amené Dieu à poser les préceptes dont l'accomplissement m'assurera la vie éternelle ? Ne serai-je pas encouragé à apprécier mes devoirs, mes obligations, mes charges, mes emplois et jusqu'à ma tâche banale et journalière dans cette vue de sagesse qui n'approuvera mes visées et mes intentions que dans la mesure où elles se porteront vers Dieu ? Engagé dans la monotonie des jours et l'encombrement des événements humains, j'échapperai à leur contingence et à leur matérialité, je serai en garde contre leurs risques et leurs pièges ; mon esprit de Foi m'avertira de leurs tentations et de leurs dangers. Dieu lui-même me garantira opportunément la science de le servir en l'aimant (1).

Ainsi rayonne dans la lumière, au sommet de ma conscience, la Loi divine, expression de la raison éternelle. Ma Charité n'a plus qu'à presser ma propre

développer ici toutes les ressources de lumière qu'apporte à la direction de notre vie morale l'exercice des Dons afférant aux vertus théologales. Cette remarque vaut d'ailleurs pour tout cet article qui vise surtout à donner le schème général de la conscience surnaturelle, vue en ses articulations principales, et qui s'abstient par principe de trop longs développements.

(1) Sur l'orientation pratique des Dons d'Intelligence, de Sagesse et de Science, voir pour le Don d'Intelligence : IIa IIae, Qu. VIII, a. 3 et 4 ; — pour le Don de Science : *ibid.*, Qu. IX, a. 3. — pour le Don de Sagesse : *ibid.*, Qu. XLV, a. 3 ;

raison de l'adopter et de la suivre comme la Règle première de toute ma vie.

4. LE DISCERNEMENT DE LA PRUDENCE « INFUSE » ET LES AUTRES VERTUS SURNATURELLES

La conscience est avant tout le jugement de valeur de nos actions pratiques. Elle n'en considère la Règle que pour les mesurer sur elle et, par cette comparaison intelligente, les apprécier.

La Charité, vivant en nous, exige l'accomplissement de toutes les vertus ; elle nous en donne le goût anticipé et nous assure la volonté efficace de les pratiquer.

Encore faut-il que nous abordions cette œuvre pratique dans sa pratique même ; car la vie morale est dans les mœurs, c'est-à-dire dans le déroulement des actions particulières et concrètes.

Dieu, qui déjà nous a octroyé les principes fondamentaux de notre vie surnaturelle : les Vertus théologales et les Dons du Saint-Esprit, doit à sa bonté d'ouvrir encore sa richesse pour nous donner les principes plus immédiats des œuvres qu'il attend de nous. Il nous a révélé le mystère de l'amitié qu'il nous prépare ; il a mis, en notre volonté, le désir de répondre à ses avances et l'espoir d'y atteindre par son secours ; il a attisé, dans notre cœur, la flamme ardente d'un amour qui répond au divin amour. Dieu

nous a tout donné : la Foi, l'Espérance, l'acte même d'amour que nous avons pour Lui. Or, cet amour veut aboutir et, pour mériter Dieu, réussir tout d'abord la sanctification de la vie telle que le demande la Loi même de Dieu.

Mais, sans de nouveaux dons divins, comment cette œuvre de sanctification pratique serait-elle réalisable ? Soulevés vers Dieu par des énergies qui nécessairement dérivent de Lui, tant nos capacités naturelles sont défaillantes, nous retomberions, ici encore, dans une impossibilité radicale, s'il fallait, par nos propres forces, diriger la conduite surnaturelle qui maintenant nous oblige, Notre prudence humaine, dont la myopie ne peut voir plus loin que nos commodités raisonnables, ne saurait aspirer à réglementer une vie qui a pour exemplaire et modèle la vie même de Dieu. Et c'est pourquoi celui-ci nous donne, avec sa grâce, non seulement les Vertus théologales et les Dons du Saint-Esprit, mais toutes les Vertus morales « infuses », c'est-à-dire l'organisme complet de la vie surnaturelle (1).

(1) « Cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae quam in operibus naturae. Sic autem vidimus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda : sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales quibus homo perficit singula genera bonorum operum. » (Ia IIae, Qu. LXV, a. 3.) — « Opor-

Dès lors, voici, dans notre conscience, une sécurité sans pareille pour son labeur de discernement.

La Charité la guide et l'applique aux meilleures trouvailles pour la réalisation de la vie sanctifiée.

En face d'un but si excellent, nos prudences humaines ne seraient plus à niveau. Car, qu'on le remarque avec soin, il ne s'agit pas seulement, pour ma conscience, d'ordonner toutes mes actions, quelles qu'elles soient, au but d'amour que poursuit ma Charité. Il le faut certes ; mais il faut davantage, car ce bien divin à conquérir diffère essentiellement du bien humain, même le plus raisonnable, auquel pourrait aspirer mon honnêteté naturelle : les actes qui m'y acheminent ne peuvent donc plus avoir la même mesure. Pour ne prendre qu'un exemple, l'obligation de la tempérance et sa pratique concrète diffèreront singulièrement si je me guide, non pas sur les principes accommodants de ma raison naturelle, mais sur la Loi divine qui inscrit dans son code le précepte de la pénitence et de la mortification. Si mes renoncements aux passions déréglées doivent être l'hommage de mon cœur à un Dieu crucifié dont la pureté est sans tache, ils seront autrement sévères que si j'ai, pour avertisseurs, les seuls usages de l'hon-

tet quod similiter cum caritate infundantur habituales formae expedite producentes actus ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum » (Quest. Disp. *De Virt. Card.*, Qu. un., art. 2).

nêteté humaine et les préceptes conciliants de la vague loi naturelle (1).

Par la vertu « infuse » de Prudence, me voici donc mis par Dieu au niveau des exigences d'une Charité qui cherche, dans l'accomplissement de la Loi de Dieu, à fournir la preuve de son attachement. Le jugement de ma conscience s'éclaire d'une lumière intérieure dont Dieu lui-même entretient la clarté. Pour toute œuvre qui concerne mon salut et doit accroître mon amitié avec Dieu, cette lucidité ne me fait pas défaut tant que ma Charité retient Dieu dans mon cœur et, avec sa présence goûtée, la continuation de ses dons (2).

Car la donation divine n'épuise jamais ses largesses. Pour que mon discernement de conscience ait toutes ses garanties à l'endroit de toute action qui se rapporte à ma vie surnaturelle, non seulement Dieu « infuse », en mon intelligence, la vertu de Prudence; mais, il raffermit la faiblesse des facultés de mon être dont la prudence guidera les actes. Il met surnaturellement

(1) « Virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta » (Ia IIae, Qu. LXIII, a. 4, ad 1). — Voir également Quaest. Disp. *De Virt. in com.*, Quaest. un., a. 10, ad 8 et ad 10.

(2) « Ille qui baptizatur, simul cum caritate recipit et prudentiam et omnes alias virtutes ; sed de necessitate prudentiae non est ut homo sit bene consiliativus in omnibus, puta in mercationibus et rebus bellicis et hujusmodi, sed *in his quae sunt necessaria ad salutem* ; quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantum cumque sint simplices, secundum illud I Joan. III. 27 : *Unctio docebit vos de omnibus* ; nisi forte in aliquibus baptizatis impediatur actus prudentiae propter corporalem defectum vel aetatis, sicut in pueris vel pravae dispositionis, sicut in morionibus et phrœreticnis. » (Quest. disp. *De Virt. Card.* Qu. I. a, 2. ad 3.

en elles des dispositifs stables qui les rendront souples aux injonctions de ma conscience éclairée par l'esprit de Foi : la vertu de Justice dans ma volonté, les vertus de Tempérance et de Force dans mes puissances affectives et sensibles.

Car, n'en doutons pas, c'est de là, de ces centres profonds où la chair s'insurge contre l'esprit, où le moi orgueilleux rumine sa domination, où il nous paraît logique de piétiner tout ce qui fait obstacle à notre bien individuel, où des frénésies de basses jouissances nous dévorent de leurs ardeurs, c'est de tous ces foyers de concupiscence, d'orgueil, goïsme et de révolte que sortent les nuages qui ob- d'énubilent notre conscience, les tyrannies qui essaient de la dompter et les sursauts qui la font chavirer.

Comment pourrait s'établir une habituelle rectitude de jugement de conscience tant que ces contraditions ne seront pas mises à même d'être surmontées ?

Nous acquiesçons plus volontiers à un commandement qui va dans le sens de nos attraits. Si déjà nous avons progressé dans la vertu et si nos mauvaises tendances ont émoussé leur vigueur, nos verdicts de conscience se heurtent à moins de résistance, ils développent leur assurance et sont plus forts à s'imposer. A la vertu parfaite, appartient la rectitude parfaite de la conscience (1).

(1) « De fine habet aliquis rectam existimationem per habitum

Il en est de même dans l'ordre de notre activité surnaturelle.

C'est notre Charité qui oriente notre conscience et l'applique au discernement de l'action sanctifiée. Pour qu'un tel discernement soit habituellement sûr de ses visées, sans risque d'un échec, au milieu des multiples obstacles qui entourent nos actions, Dieu, qui l'appuie de sa grâce, le corrobore au surplus par la garantie des Vertus morales « infuses ». Celles-ci, par leur présence même, mettent, en des puissances rétives à la domination de l'esprit, l'apaisement et la vigueur qui les adaptent au régime normal de l'obéissance. Chez le vertueux, la conscience surnaturelle n'a pas à craindre d'être obscurcie ou de vaciller : sa Charité l'excite à observer la Loi de Dieu, et l'attrait ressenti de la vertu assure l'appréciation judicieuse des actes commandés par l'amour (1).

virtutis moralis ; quia, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. v a med.) : Qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei ; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem ; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium ; et est simile de gusto infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam habeat etiam virtutes morales, similiter etiam quicumque habet caritatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes, »(Quaest. dips. *De Virt. Card.*, quaest. un., a. 2.) — Voir encore Ia IIae, Qu. LXV, a. 1, 2 et 3. Lire les remarquables commentaires de Cajetan sur les articles 1 et 2. Dans le commentaire de l'art. 2, voir un résumé concis de la connexion de toutes les vertus morales entre elles et dans la Charité : « Secundo averte... etc. »

(1) Voir plus loin, aux chapitres X et XI, de plus longs développements sur les Vertus morales « infuses ».

5. LE DISCERNEMENT SURNATUREL ET LE DON DE CONSEIL

Dieu va plus loin encore dans cette sollicitude dont il entoure notre conscience.

Même dirigées par les ferveurs et les intuitions de la Charité, même assurées en leur rectitude par l'attrait de toutes les vertus, nos prudences humaines restent parfois tremblantes et hésitantes. Nos actions prennent aux circonstances qui les accompagnent des aspects imprévus et déconcertants qui mettent en défaut nos inquisitions les plus minutieuses et nos conseils les plus avisés. Nos règles morales et nos nos lois générales ne nous apparaissent pas toujours, dans une claire vue d'esprit, rejoindre leur application, et il nous est souvent difficile de connaître notre devoir. Certaines obscurités se lèvent en face de nos meilleures intentions et nous font hésiter : telle action qui nous appelle est-elle voulue et agréée de Dieu, ordonnée par sa Loi ou défendue par elle ? Notre Charité exige une solution qui parfois échappe aux perspicacités les plus attentives de notre raison.

Dans l'ordre humain et en pareille occurrence, nous demandons conseil à de plus intelligents et à de plus adroits que nous. Dans l'ordre surnaturel et vis-à-vis d'une conduite toute individuelle qui intéresse notre salut personnel,ces bons conseillers n'abondent pas. Même si la Providence nous ménage la pater-

nité dévouée de leur vigilance, il arrive que leurs avis ne peuvent pas toujours être immédiatement sollicités. Or, l'action nous presse : il faut agir, fournir une réponse, accomplir une démarche, repousser ou agréer telle ou telle suggestion, dicerner, sans ajournement possible, ce qui est en accord ou en désaccord avec la Loi de Dieu, ce qui est conforme ou non à sa volonté. Comment la bonté divine ne viendrait-elle pas au-devant de cet amour pour prêter secours à sa faiblesse (1) ? Avec la Prudence « infuse », Dieu nous octroie le Don de Conseil. Il devient lui-même notre conseiller. La Sagesse éternelle se fait notre sagesse et la règle suprême de toute rectitude ; l'Intelligence, qui comprend et scrute toutes choses en ses profondeurs, prête à notre intelligence, par la mystérieuse motion de l'Esprit-Saint, une perspicacité suraiguë dans les voies qui nous mènent à Dieu (2).

De cette motion, nous ne ressentons pas la touche mais seulement les effets : nos incertitudes tombent,

(1) « Prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest : unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sunt timida, et incertae providentiae nostrae*, ut dicitur *Sap.* IX. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt. » (IIa IIae, Qu. LII, a. 1, ad 1.)

(2) « Ratio aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et juvatur secundum quod regulatur et movetur a Spiritu Sancto ; quod pertinet ad donum consilii. » (*Ibid.*, a. 2.)

les voiles obscurs se déchirent, l'anxiété du doute se change en la paix de la certitude ; une illumination se produit qui éclaire opportunément la décision à prendre. Le jugement de notre conscience se rassure dans une intelligence nette de ses motifs et dans la conviction de sa propre évidence (1).

***

La conscience surnaturelle reste donc, en son fond, un jugement de notre raison qualifiant la moralité de nos actes. Ce jugement tient sa perfection de son excellence surnaturelle.

La base d'appréciation de ce jugement de valeur ne réside plus dans les préceptes moraux que notre raison découvre comme les premiers principes de l'honnêteté. La Loi divine absorbe ceux-ci et les dépasse de toute la hauteur de la fin surnaturelle qu'elle doit servir et qui est la communication, par la grâce et la gloire, de la vie même de Dieu. La Foi fixe le regard de notre conscience sur cet idéal de la Loi divine, expression de la raison éternelle, règle suprême de la conduite sanctifiée et raisonnable des enfants de Dieu. Et puisque ce Dieu, qui se promet à nous, nous donne l'Espérance de le posséder ; puisque, enfin, Il met en nous l'Amour qui nous attache à son amabilité infinie, comment cet espoir fort en sa certi-

(1) « Mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis praecedens. » (*Ibid.*, a. 3.)

tude, comment cet amour puissant en sa ferveur ne reflueraient-ils pas sur notre esprit pour l'appliquer, par les dons d'Intelligence, de Sagesse et de Science, à mieux comprendre les prescriptions d'une Loi destinée à nous conduire au terme même de notre espoir et de notre amour ?

Sous la lumière de cette Loi, sous l'impulsion de cet amour, la conscience apprécie, en connaissance de cause les réalisations concrètes de la vie sanctifiée ; elle stimule énergiquement l'action qui sera l'expression la plus vraie et la plus affectueuse du service de Dieu. Les Vertus Cardinales « infuses » et le Don de Conseil assureront cette fonction essentielle de la conscience, savoir : le jugement de Prudence surnaturelle, qui aura pour mot d'ordre la Loi divine, pour excitant la Charité, pour appui toutes les autres Vertus, et enfin pour suprême garantie, la lumière même de l'Esprit-Saint.

La conscience chrétienne, en sa genèse comme en ses progrès et en sa perfection, est donc l'œuvre entière de la grâce de Dieu.

CHAPITRE VIII

L'unité de la conscience morale.

SOMMAIRE :

LES ASSISES NATURELLES DE LA CONSCIENCE MORALE. — LES ÉNERGIES VERTUEUSES DE LA CONSCIENCE MORALE NATURELLE. — LA CONSCIENCE SURNATURELLE CONSACRE ET AGRANDIT L'IDÉAL MORAL.— REHAUSSEMENT DES TENDANCES VERTUEUSES DE LA CONSCIENCE PAR LES VERTUS SURNATURELLES.

Toute notre activité morale relève de notre conscience. Celle-ci organise notre action et la juge d'après les lois de l'honnêteté naturelle ou d'après celles que nous promulgue la Foi surnaturelle. N'exigeons pas chez quelqu'un, la croyance à une destinée éternelle pour que vive en lui une conscience d'honnête homme. En revanche, sachons qu'avec la Foi, surtout si la Charité la vivifie, notre conscience morale se transfigure, modifie ses bases d'appréciation et ses directives pratiques.

Mais alors, comment s'accordent, chez le croyant,

sa conscience d'honnête homme et sa conscience de chrétien ?

Agissent-elles isolément sur des lignes parallèles mais indépendantes ?

L'idéal serait-il d'être stoïcien et chrétien tour à tour, de pouvoir en appeler arbitrairement et capricieusement, selon le gré du moment, tantôt à des mobiles purement naturels, tantôt à des mobiles surnaturels pour régenter ses actions ?

Ou bien, ces deux consciences sont-elles susceptibles de s'harmoniser, de s'emboîter l'une dans l'autre, si j'ose dire, afin d'assurer la parfaite unité de la vie morale ?

Tel est le problème à résoudre.

Il faut comparer entre elles ces deux consciences, en saisir les points de contact et voir comment leurs activités peuvent se subordonner et même fusionner pour garantir la direction unifiée de la conduite.

1. LES ASSISES DE LA CONSCIENCE MORALE NATURELLE

Qu'est-ce que la conscience d'un honnête homme ?

Peut-être pourrait-on résumer ainsi ses manifestations les plus générales : clairvoyance du devoir, amour du bien, énergie fervente à le pratiquer.

Il serait exagéré de dire que tout homme naît honnête. Du moins, tout homme naît capable de le devenir.

Nous ne pouvons vivre sans avoir l'instinct de vivre ; nous ne pouvons conserver notre être et le développer par nos multiples activités sans y être poussés par l'amour de la perfection qui en résulte pour nous et qui est notre bien. Désir de notre bien, appel continu à notre bonheur : voilà l'animation foncière et excitante de toutes nos actions.

Au centre de nous-mêmes, se tient la faculté qui éclaire et dirige notre universelle activité : la raison. Nous ne pouvons échapper à la loi que décrète naturellement notre esprit de vouloir pour nous le bien qu'approuve notre raison et de rechercher notre bonheur dans nos actions raisonnables, de même que notre intelligence, découvrant l'univers qui l'entoure, tend à satisfaire sa curiosité à connaître et organise toutes ses connaissances d'après les premiers principes évidents qui président à l'acquisition de la vérité.

Conviction spontanée du bien raisonnable obligatoire, désir naturel d'accomplir ce bien et par là de rencontrer le bonheur qui convient en propre à la nature humaine : tels sont les premiers linéaments et les assises fondamentales de la conscience morale (1).

(1) « Virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem. Secundum naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibi-

Ce décret et cet amour de l'action raisonnable sont propriétés essentielles et nécessaires de notre nature. Tout homme, doué de raison et capable de l'exercer normalement, ne peut manquer de cet instinct profond du bien, ni le perdre complètement, car, encore une fois, c'est une des premières fonctions de la raison d'en affirmer l'obligation (1).

La faute morale est l'éclipse momentanée de cette lumière de notre esprit par le triomphe passager d'une concupiscence sur l'injonction habituelle de la conscience : un bien particulier, offrant une satisfaction immédiate ou un plaisir capiteux, l'emporte, dans la balance du choix, sur le bien du devoir raisonnable qui formule en nous son intimation par un verdict abstrait. Cependant, à l'instant même du péché, la conscience n'abdique pas entièrement ; car elle proteste par le remords et, au nom de l'idéal moral impossible à renier, flagelle la faute. Les péchés accumulés, les habitudes vicieuses les plus invétérées ne sauraient étouffer absolument cette voix de la conscience dénonçant l'exigence du bien. Chez l'individu le plus taré, la conversion morale est tou-

lium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia virtutum intellectualium et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem » (Ia IIae Qu. LXIII, a. 1). — Cf. *Comment. de Cajetan* in Ia IIae, Q. LXVI, a. 3, n° XII.

(1) « Impossibile est quod synderesis extinguatur : sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt ; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit inte ectualis. » (Qu. Disp. *De Verit.*, Q. XVI, a. 3.)

jours possible et l'on n'a jamais le droit d'en désespérer (1).

L'honnête homme est celui dont la conscience est à même d'imposer un ordre de moralité à toutes ses actions.

Pour atteindre cette perfection ou même seulement en approcher, il faut toute l'expérience et toute l'assurance de la vertu éprouvée.

La vie morale n'est pas dans l'abstrait, mais dans nos mœurs quotidiennes. La clairvoyance de nos devoirs particuliers et courants, tels que les précisent les circonstances changeantes qui nous entourent, n'est pas faite seulement des principes généraux de la moralité tels que notre intelligence d'enfant, en ses premières réflexions, a pu vaguement les découvrir et les comprendre. Elle est loin d'être au point par les préceptes de moralité que nous a successivement détaillés et inculqués l'enseignement que nous avons reçu et que nous précise chaque jour le fait de vivre en contact avec les autres hommes, d'être témoin de leurs actions et d'entendre les appréciations qu'en porte l'universel bon sens.

Toutes ces leçons morales qui nous viennent de notre raison, de l'expérience de la vie, du milieu et de ses suggestions sans cesse renouvelées, ne donnent

(1) « In particulari operabili [judicium synderesis] extinguitur quandocumque peccatur in eligendo ; vis enim concupiscentiae vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synderesis universale judicium ad particularem actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Simpliciter loquendo... synderesis nunquam extinguitur. » (*Ibid.*)

encore que des lois générales applicables à tous.

Or, ce ne sont pas des actions abstraites, mais des actions particulières, telles qu'elles se présentent dans notre cadre de vie déterminé, que chacun de nous doit gouverner d'après le discernement de sa conscience. C'est dans le détail de notre activité pratique que notre raison doit décréter le bien raisonnable, c'est-à-dire la conformité de tout ce que nous faisons aux lois de la conduite morale (1). Et cette raison lucide qui désigne ce qui doit être ou ne pas être d'après la loi du bien, c'est, nous le savons, l'acte propre de la conscience.

Mais quoi donc garantira à ce jugement de notre conscience sa perspicacité habituelle pour réglementer tous les cas possibles et les contingences de notre vie, de sorte qu'il soit prémuni contre toute défaillance et tout désarroi, quelle que soit la passion qui nous tiraille et veuille nous entraîner, quelles que soient les difficultés extérieures ou intérieures qui souvent s'opposent à nos décisions vertueuses les plus fermes ?

2. LES ÉNERGIES VERTUEUSES DE LA CONSCIENCE MORALE NATURELLE

N'imaginons point que cette parfaite assurance de

(1) « Operationes sunt in singularibus ; et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis et cognoscat singularia circa quae sunt operationes. » (IIa IIae, Q. XLVII, a. 3.)

la conscience dans l'honnêteté intégrale soit œuvre facile. Regardons-nous nous-mêmes, sans duperie d'orgueil et en dehors de ce convenu misérable par lequel nous exigeons d'être jugés par le public tels que nous ne sommes pas.

Il y a, au centre de notre conscience, une raison qui approuve l'idéal du bien. De la beauté de cet idéal, nos discours sont remplis. Au demeurant, dans le meilleur de nous-mêmes nous acceptons généreusement et, à certaines heures, nos désirs sont sincères, de suivre en tout cette notification du bien raisonnable. Et puis, à côté de cette raison droite qui est la conscience elle-même, il y a la même raison qui pactise avec les attraits du mal. Nous désapprouvons nos complaisances égoïstes ou sensuelles et nous restons sous le charme de leurs attirances. Bien mieux, notre intelligence elle-même s'ingénie à les faire valoir. Nous raisonnons en faveur d'un acte moral dont l'honnêteté nous est évidente et, en même temps nous raisonnons en faveur de la passion que cet acte devrait interdire. Cette lutte entre ce que commande le devoir et ce qui nous agrée, entre le sacrifice et le plaisir, entre l'abstention et l'assouvissement, est l'histoire journalière et douloureuse de notre vie morale,

Le vertueux est celui qui, tout en sentant le mordant de la tentation, n'y succombe pas, parce qu'en lui la conscience, dans ce conflit des jugements pour ou contre la résistance, a le dernier mot. La

conscience de l'honnête homme est celle qui impose, avec sécurité et en toutes circonstances, le jugement péremptoire en faveur du bien.

Or, d'où proviendrait une telle fermeté, sinon d'un préalable et long entraînement à la vertu ? Cette conscience éprouvée et prête à tout acte moral, quel que soit le sacrifice demandé, suppose qu'à travers les sacrifices antérieurs et successifs, la plus-value toujours accordée aux motifs du bien et le refus toujours opposé aux motifs du mal ont fini par créer un goût prépondérant, un amour décisif et une triomphante volonté.

Tant de fois la conscience a pris barre sur l'attrait désordonné, tant de fois elle a supprimé l'action qui appelait le plaisir, tant de fois, dans les occasions simples comme dans les plus complexes, elle a imposé sa décision victorieuse, qu'il est naturel de lui voir obtenir, pour son compte, le résultat de tout entraînement habituel : la sécurité, la facilité et le contentement de l'action (1).

Par cette droiture, qui s'accroît constamment à mesure que toutes les vertus progressent, la conscience de l'honnête homme renforce sans arrêt sa perfection et accumule en plus grand nombre les chances de ses réussites morales.

S'habituer, au prix d'un courage continu, à gouverner sa sensibilité et à ne lui céder qu'à bon escient, imposer sans trêve à ses paroles et à ses actes l'obser-

(1) Cf. Qu. Disp. *De Virt. in com.*, Q. 1, a. 1.

vation stricte de la justice pour tous, refouler sans relâche son amour-propre, son orgueil et sa vanité, modérer les excès du bien-être, de la gourmandise et de la sensualité, refréner ses impatiences et ses colères — et ainsi se tenir obstiné à l'accomplissement du bien en toutes les occasions, quels que soient les obstacles, les craintes, les menaces ou les difficultés, — suppose une intelligence peu commune du devoir moral, un amour du bien qui prévaut sur tout autre complaisance, enfin une parfaite et intrépide énergie à pratiquer la vertu (1).

Telle est la conscience de l'honnête homme.

3. LA CONSCIENCE SURNATURELLE CONSACRE ET AGRANDIT L'IDÉAL MORAL

En devenant chrétienne, la conscience morale ne change pas son allure intime, ni son mouvement psychologique. Elle demeure un discernement actif du devoir moral, mais cette fois sous la pression de

(1) « Prudentia sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est quia prudentia est recta ratio agibilium ; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praexigit principia ex quibus ratio procedit... Sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia particularia agibilium, quae sicut fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem : virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III Ethic. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem. » (Iª IIªᵉ, Q. LVIII, a. 5.) — Cf. *Ibid.*, Q. LXV, a. I. — *De Virtut. Card.*, Q. I, a. 2.

l'amour de Dieu plus impérieux que tout autre amour, et sous la garantie d'énergies divines qui donnent son plein maximum à la capacité vertueuse.

En passant du point de vue de l'honnêteté naturelle à celui de la moralité surnaturelle, notre conscience ne se rétrécit donc point ; au contraire, elle s'ouvre et se prolonge en continuité. Elle s'édifie en de plus vastes proportions, mais sans modifier sa primitive armature, sinon pour en assurer davantage la résistance et la solidité.

Quelles sont les bases de la conscience honnête ? Ce sont : d'une part, le principe premier formulé par toute raison normale, savoir : « il faut faire le bien » ; d'autre part, l'amour spontané, la tendance volontaire vers la réalisation pratique de ce bien.

Ce premier décret du devoir humain se développe bientôt en des applications immédiates ou dérivées que découvre la réflexion lorsqu'elle envisage les conditions de la vie qui doit être soumise au gouvernement de la raison.

Les préceptes du Décalogue — tout au moins dans leurs prescriptions générales — représentent cette honnêteté naturelle telle que peut la démontrer la sagesse humaine (1).

Au fait, notre conscience n'a pas été formée par les seules lois de la moralité naturelle. La grâce de la Foi

(1) Cf. Ia IIae, Qu. C., a 3. « Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta Decalogi. »

nous a été donnée au baptême, et lorsque notre raison s'est ouverte à l'intelligence de ce que nous enseignaient nos éducateurs, ce fut pour apprendre que Dieu lui-même s'est chargé de préciser la loi morale qui doit guider notre vie. Cette Loi divine — nous l'avons su en même temps — a pour programme de nous conduire à une destinée extraordinaire à laquelle nos désirs les plus exigeants de bonheur n'oseraient prétendre. Nous sommes conviés à vivre avec Dieu, dans l'intimité de son amitié ; et le code de la morale surnaturelle nous notifie la façon pratique de vivre pour aboutir à cette béatitude sans pareille.

Or, la Loi divine a deux tables, et la première contient le Décalogue. Pour avoir le droit d'être éternellement béatifié en la vision de Dieu, il faut nous résoudre à vivre en honnête homme. Il faut davantage sans doute, et des préceptes positifs viennent s'ajouter aux préceptes de la loi naturelle. En vue d'une fin plus haute, ne faut-il pas que les moyens se transposent ?

Disons même que notre intention morale ne doit plus être seulement d'obéir aux injonctions du devoir prescrit par notre raison, mais d'obéir au Dieu qui nous aime et dont la première volonté est de nous voir accomplir une loi qui est l'expression des exigences mêmes de notre nature, le reflet de la pensée divine sur nous, c'est-à-dire de la loi éternelle.

Ainsi donc, il n'y a pas de solution de continuité

entre l'honnêteté et le service de Dieu. La conscience surnaturelle enveloppe la conscience naturelle, tout en la débordant. Elle lui ajoute des prescriptions nouvelles, mais non sans avoir adopté, précisé et fait valoir les premières obligations du devoir raisonnable (1).

4. REHAUSSEMENT DES ÉNERGIES VERTUEUSES DE LA CONSCIENCE PAR LES VERTUS SURNATURELLES.

La Foi ne se contente pas de nous fournir la Loi dont l'accomplissement nous vaudra la possession de Dieu, mais, de plus, elle fait valoir des motifs singulièrement pressants de pratiquer cette Loi

L'honnête homme qui s'éprend de la beauté du devoir et de la grandeur de la vertu trouve là un stimulant qui vaut d'être admiré, mais qui est loin d'être toujours efficace et entraînant.

Le croyant, lui, ne se trouve pas seul juge de ses actes : sa conscience s'inquiète d'un Dieu qui le regarde, dans une présence immédiate et dans une attention d'amitié qui ne laisse rien échapper. Il n'ignore pas que si cette amitié est offensée par la désobéissance à la Loi, la justice de Dieu doit se lever pour frapper l'infidélité. Et chacun de nous sait très bien qu'en

(1) Dans la conscience surnaturelle, la Foi tient le rôle que prend la syndérèse (premiers principes de la moralité) dans la conscience naturelle. — Cf. Ia IIae, Q. LVI, a. 1 et 3.

face de tentations enjôleuses et trop pressantes il faut, pour rester honnête homme, le rappel des sanctions de la justice de Dieu ; car ce n'est pas le vague sentiment du devoir qui pourrait endiguer certaines poussées passionnelles, pas plus que le fétu de paille ne saurait arrêter le torrent.

Ainsi, dans la conscience chrétienne, s'affirme une objurgation plus pressante au bien par le simple fait que Dieu est constamment entrevu comme le gardien de l'ordre moral.

Et, si ce Dieu entrevu n'est pas seulement le Dieu de la Foi « morte » et de la crainte « servile », mais le Dieu de la Foi « vive » et de la crainte « filiale », en un mot, si Dieu est aimé dans la Charité, voici, dans la conscience chrétienne, une impulsion sans précédent pour l'activité morale (1).

La Charité c'est l'amour ; et qu'est-ce que l'amour, sinon la mise en commun des pensées et l'union aussi intime que possible des vouloirs ?

Aimant Dieu par la Charité, j'entre avec avidité dans tous ses desseins. Toute mon activité ne peut que s'orienter vers Lui dans une fervente ardeur pour prouver, par tout ce que je fais, combien je l'aime. Est-il possible d'aimer sans être tourmenté du désir de satisfaire toutes les exigences de l'être aimé ? Par sa Loi, Dieu me commande en m'aimant, com-

(1) Voir, au chapitre précédent, la différence radicale entre l'état d'âme de la crainte « servile » et l'état d'âme de la crainte « filiale », au point de vue du motif de la moralité (ch. IX, pp. 141-147).

ment ne lui obéirais-je pas, en l'aimant, dans la soumission spontanée et totale ?

Or, dans son vouloir d'amour, dont sa Loi est une expression, Dieu me prescrit non seulement la piété, le culte, la fréquentation des sacrements, les œuvres de religion, de pénitence et de charité, qui sont en accord avec l'appel à la grâce et à la vie divine; mais il me prescrit encore tous les actes de l'honnêteté morale auxquels déjà, sans la Foi, ma raison m'astreignait. Je suis destiné à devenir un élu, et déjà je commence ici-bas mon intimité avec Dieu par le goût de mon cœur à me complaire en Lui ; mais je n'en demeure pas moins soumis aux difficultés et aux devoirs de ma vie humaine. Je suis esprit et chair, attiré vers l'Infini vivant et poursuivi de désirs finis. J'ai une intelligence à utiliser pour la vérité et un corps à régir, une volonté et une sensibilité à gouverner. Je vis au milieu d'autres hommes avec lesquels je suis en relations d'intérêt ou d'affection. J'ai des tâches à fournir, des responsabilités individuelles ou familiales à porter. J'ai un état de vie qui m'oblige quotidiennement à des besognes assidues et minutieuses. En un mot, j'ai ma très difficile honnêteté morale à assurer dans le conflit des devoirs et des passions dont l'âpreté ne cesse jamais de se faire sentir en moi.

Je suis appelé à la vie éternelle. Puis-je donc me désintéresser de la vie présente, quand ce sont les mérites de celle-ci qui me feront gagner la

première ? Je dois me conduire en enfant de Dieu, mais je ne puis en même temps négliger de me conduire en homme. Au contraire, ma Charité demande que cette honnêteté humaine soit par moi pratiquée dans toute sa perfection et dans ses plus délicates exigences. Quand Dieu me demande d'aimer mon prochain par amour pour Lui, est-il possible que je ne rende pas à ce prochain, par amour pour Lui, toute la justice que je lui dois dans mes paroles ou mes actes, dans mes relations d'intérêt ou mes rapports sociaux ? Quand Dieu réclame de moi, en retour du pardon qu'il accorde à mes fautes, quelques privations ou mortifications, est-il possible que, dans mes mœurs et l'usage de mes passions, j'enfreigne les lois de la Tempérance ? Quand Dieu m'invite à le prier, à recevoir sa grâce dans les sacrements, à l'honorer d'un culte public, est-il possible qu'en même temps je néglige mes devoirs d'état, ne prenant pas à cœur d'assurer tout leur résultat obligé à mes fonctions, à mes occupations, à mes responsabilités individuelles, familiales et sociales ?

Un motif supérieur — l'amour de Dieu — vient donc, dans la conscience chrétienne, renforcer l'énergie volontaire pour la pratique de l'honnêteté morale. Ce n'est plus le seul attrait du bien raisonnable qui me le fait rechercher, c'est l'amour de Dieu dont désormais mon cœur est rempli. Ce n'est plus uniquement mon bien humain qui est en cause dans ma

moralité, c'est mon bien éternel. Que dis-je? c'est le bien même de Dieu, puisque, uni à Lui, sa volonté est devenue la mienne: je ne veux plus que ce qu'Il veut, je n'aime plus que ce qu'Il aime; mon bien même m'apparaît désirable parce qu'Il le veut, parce qu'Il l'aime et le fait sien.

Dans la conscience de simple honnêteté morale qui vise au bien raisonnable en dehors de tout point de vue surnaturel, c'est la volonté complaisante en ce bien qui met en branle et en exercice toute l'activité morale. Elle applique l'attention de l'esprit au discernement de l'action pratique et développe l'énergie qui assure sa réalisation.

Nous l'avons vu plus haut, ce discernement aura toute sa perspicacité et cette énergie aura toute sa sécurité, à la suite d'une longue accoutumance vertueuse. Pour que l'esprit soit clair à dicter l'action morale à travers la complexité de la vie concrète et malgré le miroitement fallacieux et aveuglant des passions, pour que la volonté soit ferme à refuser toute autre séduction que celle du devoir et à opter sans atermoiement pour le sacrifice au lieu de la satisfaction, il faut nécessairement que de fortes habitudes aient peu à peu accoutumé les passions à céder le pas à la raison et à se plier au régime de l'obéissance.

Dans la conscience surnaturelle, cette garantie de lumière et de force est l'effet des dons de Dieu.

Déjà, par la grâce de la Foi, le but dernier de notre

moralité nous est montré en la possession de Dieu, et la Loi divine nous est proposée comme la règle suprême de notre action. Déjà, par la Charité, lorsqu'elle nous prend le cœur à vif et le rassasie dans le sentiment de la présence divine, se déploie en nous une efficace et fervente énergie du bien. Mais, parce que l'action pratique, à cause de sa particularité, est loin des lois générales et même de l'intention volontaire la plus ardente, parce qu'elle requiert un discernement immédiat et toujours en éveil, Dieu achève en nous la perfection de sa grâce. Par les vertus « infuses » de prudence, de justice, de force et de tempérance, il assure à notre Charité la possibilité de donner sa preuve et de conduire notre vie morale à sa perfection. La prudence « infuse » donne à notre conscience la maîtrise et la sécurité du discernement pratique ; les autres vertus « infuses », par l'équilibre qu'elles apportent à toutes nos énergies affectives et volontaires, préviennent les résistances susceptibles de faire hésiter le verdict de notre conscience et de mettre en échec les impatiences de vertu que nourrit notre Charité (1).

La conscience de l'honnête homme et la conscience du chrétien ont donc la même coupe psychologique.

(1) « Oportet quod similiter cum caritate infundantur habituales formae expedite producentes actus ad quod caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. » (Qu.disp. *De Virt. Card.*, Qu. un., art. 2.) — Cf. Ia IIae, Q. LXV, a 3.

Chez l'honnête homme qui n'est pas croyant, la conscience morale s'affirme par une active et perspicace clairvoyance raisonnable du bien, sous l'impulsion d'un amour énergique qui s'applique à réaliser ce bien. Devenant chrétien et vivant en chrétien, l'honnête homme ne modifie point l'allure intime de sa conscience. Celle-ci reste une clairvoyance au service d'un amour, d'un plus grand amour.

Sans doute, le programme de l'activité morale s'agrandit et accroît ses prescriptions, parce que la perfection et la béatitude de l'homme transposent leurs perspectives ; mais, dans ce programme nouveau, est englobé, précisé et corroboré celui de la morale naturelle. Les actes prescrits à l'honnête homme restent prescrits au chrétien.

Cependant, le motif change : nous aspirons à l'honnêteté de la vie non seulement parce que nous le dicte ainsi la sagesse de notre raison, mais parce que nous y entraîne notre Charité. Dieu nous aime et nous a donné, pour le servir, une nature humaine. Comment ne serions-nous pas avides d'épanouir, en excellence et en beauté, ce premier don de l'Amour infini ?

TROISIÈME PARTIE

La conscience pécheresse et la conscience vertueuse.

CHAPITRE IX

La conscience pécheresse.

SOMMAIRE :

POSSIBILITÉ PSYCHOLOGIQUE DU PÉCHÉ. — LE PÉCHÉ EST UNE DÉSOBÉISSANCE A LA LOI DE DIEU. — L'ATTRAIT DES JOUISSANCES SENSIBLES. — L'AMOUR DÉRÉGLÉ DE SOI-MÊME. — L'ERREUR CONTENUE DANS TOUT PÉCHÉ. — LES LUTTES DE LA CONSCIENCE : ENTRECHOQUEMENT DU JUGEMENT MORAL ET DU JUGEMENT PASSIONNEL. — LES RÉSISTANCES DE LA CONSCIENCE. — RUPTURE D'ÉQUILIBRE EN FAVEUR DE LA PASSION. — L'AVEUGLEMENT VOLONTAIRE A L'INSTANT DU PÉCHÉ.

Tout homme est obligé de faire en lui-même la douloureuse constatation si énergiquement traduite par saint Paul : « La Loi est spirituelle. Moi, par contre, je suis charnel, vendu au service du péché. En vérité, j'ignore ce que je fais. Je ne fais pas ce que je veux et je fais ce que je déteste (1). » La loi morale, avec ses objurgations venant de Dieu et de notre raison, a beau nous presser : nous lui obéissons habituellement ; puis, suivant que nos dispo-

(1) Rom. VII, 14-15.

sitions se prêtent mal au soutien de la Grâce, nous lui désobéissons. Dieu lui-même n'arrête pas nos défaillances quand notre liberté s'y abandonne.

Nous sommes vertueux, et nous sommes pécheurs. Nous revenons au bien, puis nous retournons au mal. La vie spirituelle la plus haute n'est pas exempte de ces amoindrissements, et la vie morale du plus grand nombre est faite d'alternances successives de redressements et de chutes.

Comment la conscience morale est-elle accessible au péché ? Au prix de quelles luttes y succombe-t-elle ? Par quels degrés successifs s'achemine-t-elle à l'aveuglement volontaire qui est contenu dans tout péché ?

La réponse à ces questions nous fournira le tracé psychologique de la conscience pécheresse.

1. POSSIBILITÉ PSYCHOLOGIQUE DU PÉCHÉ

Nous n'abordons pas ici le problème philosophique de la possibilité du mal dans l'univers, soit par rapport à la souveraine Bonté première cause du monde, soit par rapport à l'existence même du mal dans les choses (1). Nous ne considérons que le mal moral, le péché, tel qu'il peut exister dans une action humaine, et plus précisément encore, tel qu'une conscience peut se le dicter pratiquement. Au reste, le

(1) Iª Pars, Qu. XLVIII, XLIX ; — Qu. Disp. *De Malo*, Qu. I.

problème métaphysique du mal et le problème psychologique du péché se correspondent, le péché n'étant que le mal dans une action, mal dont nous prenons conscience.

Psychologiquement, le péché vient s'engager, aussi bien que l'acte vertueux, dans le courant qui nous emporte à la conquête du bonheur. Il sort, tout comme n'importe quel autre acte, de ce vouloir du bien qui met en branle toute notre activité.

Inconscient chez les êtres inanimés, irréfléchi chez l'animal et restreint aux biens matériels qui servent ses instincts, devenant réfléchi en même temps que conscient chez l'être raisonnable —, le désir du bonheur est, en celui-ci, le lien continu de toutes les actions par lesquelles il réalise sa vie.

Parce que nous avons une intelligence qui conçoit le bien universel, notre désir du bonheur n'est jamais épuisé par les satisfactions particulières que nous recherchons, truchements successifs que nous accueillons un instant pour aussitôt nous mettre en quête d'autres félicités. Celles-ci, toujours reprises et accumulées, n'épuisent jamais notre rêve. Tous les biens que nous étreignons nous déçoivent par leurs limites ; car c'est la loi irréductible de notre intelligence, en face de tout bien particulier, d'y trouver prétexte à entrevoir un bien plus vaste, mirage vers lequel, dans nos déserts arides, tendent les appels de notre insatiable volonté.

Cet appétit du bonheur nous est naturel. Il porte

toutes nos actions, et chacune d'elles en dérive. Quelle que soit la qualité morale, bonne ou mauvaise de cette action, nous cherchons, par elle, le bonheur.

Au reste, cette intention n'est jamais complète-frustrée ; car, dans le péché lui-même, nous rencontrons le bien que veut notre désir, quoique ce ne soit pas le bien véritable que nous devrions désirer. Ainsi, nous commettons le mal en recherchant le bien. C'est en poursuivant le bonheur que nous tombons dans le péché.

Car, si nous sommes déterminés, par une inaltérable tendance, à poursuivre le bien en tout ce que nous faisons, nous restons indéterminés à choisir tel ou tel bien qui nous paraît le mieux répondre à notre avidité. Ayant la liberté d'apprécier, nous en usons pour orienter notre désir de bonheur et le particulariser dans les biens de notre choix, même si parmi ces biens il s'en trouve que notre raison devrait s'interdire de choisir.

En cette possibilité de notre liberté de faire dériver notre naturel entraînement au bien vers des biens particuliers que nous devrions répudier, réside premièrement la possibilité du péché (1).

(1) « Felicitatem indéterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest ; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo ; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit felicitatem in voluptatibus ; et ita est respectu omnium bonorum : nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit (cap. IV de div. Nom.). Quod ideo est, quia naturaliter inest

2. LE PÉCHÉ EST UNE DÉSOBÉISSANCE A LA LOI DE DIEU.

La loi morale qui exprime les normes obligées de l'action humaine telles que la raison droite les dicte et telles que les prescriptions divines positives les confirment et les amplifient, nous désigne les actions que nous devons éviter et celles que nous devons adopter. Et, pour que le péché existe, il faut que notre conscience soit avertie de la loi qui commande l'acte que nous négligeons ou de la loi qui interdit l'acte que nous nous permettons. Tout péché est une désobéissance à la Loi de Dieu, une désobéissance plus ou moins consentie sans doute, mais toujours assez pour que notre conscience en soit responsable.

Devant celle-ci, tout péché se présente donc comme un acte de jouissance que notre volonté, sollicitée par l'attrait, désire et approuve — puis, en même temps, comme un acte que notre raison dénonce comme intolérable devant la Loi et la volonté divine.

Ces deux valeurs, l'une pour l'acte, l'autre contre l'acte, se balancent ainsi devant notre choix.

Supposons que nous options pour le péché. Que se passe-t-il, à cet instant, dans notre conscience ?

Le courant qui nous porte à capter tout bonheur

menti appetitus boni, sed non hujus vel illius boni : unde in hoc peccatum incidere potest. » (Qu. Disp. *De Verit.*, Qu. XXIV, a. 7, ad 6.) — Cf. *ibid.*, a 8.

qui se présente, s'est arrêté hésitant devant la mise en vedette de l'interdiction de l'acte — nous verrons plus loin les péripéties de ce débat — ; mais, plus véhémente dans sa tendance au plaisir que dans sa tendance au bien que représente l'obéissance, la volonté passe outre à la défense et, plutôt que d'être privée du plaisir désiré, se porte en avant et résolument s'engage dans l'acte défendu.

Certes, ce n'est point directement la désobéissance impliquée dans la faute que nous visons, ce n'est pas en tant qu'elle est une faute que nous l'agréons, mais nous convoitons le plaisir qu'elle nous offre et qui ne peut nous être donné sans qu'en même temps il ne soit une faute (1).

Indirectement accepté, puisqu'il est joint au bien de jouissance qu'il nous promet, le mal n'en est pas moins positivement voulu. Il ne sert de rien de prétendre en faire abstraction, par une sorte d'auto-suggestion imaginative masquant dans le péché le côté par lequel il est une désobéissance et ne laissant voir que le côté par lequel il est un bien désirable. Cette sorte de camouflage ne saurait illusionner notre conscience : vouloir une chose qui a partie liée avec une autre et fait bloc avec elle, c'est vouloir les deux à la fois, sinon au même titre, du moins indissolublement unies. Quand nous péchons, nous voulons di-

(1) « Voluntas semper fertur principaliter in bonum aliquod ; et ex vehementi motu in aliquid bonum contingit quod sustineatur malum quod est illi bono conjunctum. » (Qu. Disp. *De Malo*, Qu. III, a. 12, ad 2.)

rectement le plaisir qui nous tente, mais nous le voulons avec tant d'insistance que peu nous chaut d'offenser Dieu en contrecarrant sa Loi (1).

3. L'ATTRAIT DES JOUISSANCES SENSIBLES

Le péché est donc le fait de notre volonté positivement orientée au bonheur et quêtant celui-ci, vaille que vaille, près de n'importe quelle occasion, en dépit des directions de la Loi morale. Toujours affairés, nous poursuivons cette course au bonheur, dans une tension presque inaperçue, tant elle fait partie de l'élan même de notre vie.

Mais comment se fait-il que notre raison, qui sait la Loi, ne nous gouverne pas mieux ? Dès que notre formation morale a pris quelque consistance, les valeurs d'honnêteté et de vertu ont été acceptées par nous comme primant les valeurs de péché. Entraînés naturellement au bien, nous n'ignorons pas où placer le vrai bien. Dès lors, comment arrive-t-il que notre raison nous gouverne follement en arrê-

(1) « Si contingat quod aliquis in tantum velit aliqua delectatione frui,... ut non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse conjunctam ei quod vult, non solum dicitur velle illud bonum quod principaliter vult, sed etiam ipsam deformitatem, quam pati eligit, ne bono cupito privetur ; unde adulter et delectationem vult quidem principaliter et secundario vult deformitatem. » (*De Malo*, Qu. III, a. 12.) — « Homo, qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum, scilicet, magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare. » (*Ibid.*, art. 2, ad 1.)

tant nos désirs à des actes qui ne nous donnent que du faux et apparent bonheur ? Nous sommes par définition des êtres raisonnables; comment donc le péché, œuvre déraisonnable et contre-nature, nous est-il possible ?

Il est bien vrai que l'homme possède la raison comme son apanage de nature et son trait spécifique. Il est donc vrai encore que le péché, étant une contrefaçon d'un acte raisonnable, répugne de soi à la nature humaine et découronne celle-ci de son premier titre de noblesse (1).

Mais l'homme au complet n'est pas qu'un être raisonnable ; il est un *animal* raisonnable. Il ne se réalise tout entier que dans un ensemble mélangé d'activités intellectuelles et d'activités sensibles. Au surplus, il est plus sens qu'esprit, puisqu'il n'arrive à connaître les réalités spirituelles et à établir en elles sa conviction qu'à travers ses expériences sensibles. Et l'ascension est difficultueuse qui va des réalités matérielles au règne des réalités spirituelles. Toujours, il faut reprendre la montée dans un effort pénible et constamment soutenu ; dès lors, comment s'étonner que beaucoup d'hommes restent en bas, ou,

(1) « Homo in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo ; quod autem est secundum rationem est secundum naturam in quantum est homo... Unde virtus humana quae hominem facit bonum et opus ipsius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi ; vitium autem in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis. » (Ia IIae, Qu. LXXI, a. 2.)

essayant de s'élever, se rebutent vite ? Même haussés jusqu'au faîte, tous sont enclins à redescendre (1). Il n'est donc pas étonnant que toute conscience humaine voie s'entrechoquer en elle l'inclination au bien de la raison et l'inclination au bien de la sensibilité : équilibre instable, à travers lequel court la tendance au bonheur, mais tirée avec plus de force vers les réalités où domine la jouissance sensible (2).

Sortons des duperies dont nous enchantent trop souvent nos déclarations verbales. Dans nos points de vue et nos appréciations, dans nos tendances et nos attraits, dans nos actions et leurs résultats de contentement ou de peine, la plus-value est souvent attribuée par nous, en fait, malgré nos dires, aux expériences de plaisir ou de douleur qui viennent immédiatement des réalités sensibles qui nous entourent et dans lesquelles nous sommes plongés. Les inclinations qui sortent de ces expériences prennent ainsi, en nous, un mordant et un relief que nos inclinations spirituelles n'atteignent pas.

(1) « In homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis : plures enim sunt qui assequuntur principium rei quam qui ad comsummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis. » (*Ibid.*, ad 3.)

(2) « Habet humana mens duas contrarias inclinationes. Unam quidem in bonum, ex instinctu rationis... Alia inclinatio inest humanae menti ex inferioribus viribus ; et praecipue secundum quod sunt ex originali peccato corruptae ; qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia. » (*De Verit.*, Qu. XXIV, a. 12.)

A première vue, cette affirmation paraît excessive. L'illusion du contraire vient de ceci : lorsque nous comparons entre elles nos inclinations pour apprécier leur valeur respective et évaluer leur force d'entraînement, nous en raisonnons dans l'abstrait, sans prendre garde que nos propres expériences contredisent nos conclusions. Qui donc refuserait d'admettre, théoriquement, que les joies spirituelles, par exemple, sont supérieures aux plaisirs corporels, et que les biens immatériels doivent être préférés aux biens matériels ?

Ce n'est point théoriquement, en tant que conçus et appréciés dans l'esprit, qu'il faut comparer ces joies et ces biens, mais pratiquement, en tant qu'éprouvés et expérimentés, de fait, au point de vue de leur attirance immédiate et de leur prenant vis-à-vis de nos complaisances et de nos désirs.

Notre enfance n'a tout d'abord connu que des plaisirs sensibles : notre conscience a vécu des tendances que suscitaient devant nos convoitises les biens destinés à satisfaire nos instincts de bien-être corporel. Nous pleurions quand nous avions faim, et nous étions heureux quand nos gourmandises étaient satisfaites. A mesure que nous grandissions et que nos besoins se multipliaient, nos sensations élargissaient leurs impressions et étalaient, en nous, plus de surface aux satisfactions dont elles étaient la cause. Mais notre raison s'éveillait, et nos éducateurs en profitaient pour ouvrir nos désirs vers des

biens supérieurs à ceux qui, jusqu'alors, étaient les seuls dont nous expérimentions qu'ils nous étaient bons. Peu à peu, nous acceptâmes cette conviction qu'éprouver du plaisir corporel devait être parfois sacrifié à une volonté divine et à une persuasion de raison qui représentaient des valeurs d'attrait premier, bien qu'elles fussent indépendantes de toute sensation. Notre éducation morale se poursuivit durant notre adolescence, et le souci constant de nos éducateurs fut de redresser la pente instinctive qui nous entraînait aux joies immédiatement ressenties. Par une série d'avertissements, de conseils, de corrections et de punitions, on nous inculqua de nous contraindre à douloureusement résister. La vertu nous attirait, puisque Dieu l'exigeait, et nous savions qu'il punissait le péché ; mais la vertu était une lutte qui nous torturait, tandis que le péché était un plaisir refoulé dont nous nous arrachions par violence. Par le fait de nos résistances successives et de nos patients efforts, des habitudes vertueuses se sont peu à peu développées en nous. Nos convictions morales se sont progressivement affermies. Notre conscience sait maintenant toutes les prescriptions de la Loi de Dieu; elle bénéficie, dans sa direction, des lumières de la Foi, des promesses de récompense éternelle qu'elle nous ouvre, des menaces du châtiment qui nous attendrait si nous manquions, par nos fautes, notre destinée surnaturelle. Nous savons encore que la Grâce divine nous inonde en secret et nous sou-

tient dans nos luttes. Ces convictions demandent cependant, pour n'être point mises en échec par la tentation, de perpétuels redressements. Les vertus surnaturelles, que l'Amitié divine ménage à nos faiblesses natives, nous donnent la possibilité de tenir notre conscience au niveau des exigences même de l'amour que Dieu nous donne pour Lui, mais elles n'effacent point la difficulté de nous vaincre ni l'affliction que cette victoire nous coûte. Les satisfactions les plus hautes de notre vie morale restent des sentiments de notre volonté spirituelle. Certes, ce sont, là, des joies sans prix parce qu'elles sortent de l'approbation de notre raison et de la paix que met en nous la Charité divine; mais cependant, malgré leur douceur et leur valeur d'attrait premier, elles ne peuvent nous offrir la totale satisfaction que notre nature sensible réclame et dont il lui paraît pénible d'être sevrée. Même quand ces joies très hautes irradient leur puissance jusqu'à notre sensibilité, celle-ci, émue par contre-coup, n'en éprouve pas la bienfaisance de sensation qu'elle réclame naturellement. Ces joies de la vertu nous comblent l'âme ; elles ne comblent pas tout notre moi, leur austérité interdisant à notre corps le plaisir qu'il réclame spontanément d'éprouver. Il leur manque d'être ressenties par les facultés dont toute l'activité est de sentir et par là de rendre naturellement plus absorbantes, plus capiteuses et plus « enlevantes », les satisfactions qui émeuvent le plus complaisam-

ment notre conscience et l'attirent à l'action (1).

Or, voici : le péché est, le plus souvent, une satisfaction sensible que nous acceptons et voulons, malgré le reproche de notre raison et l'interdiction de la Loi de Dieu, qu'il s'agisse des plaisirs de tous ordres de la sensualité ou des jouissances qui peuvent nous venir d'un usage immodéré, défendu comme tel, des biens extérieurs.

D'où part, en effet, la sollicitation ? D'un bien sensible perçu par le sens, et dont la convoitise s'allume, réveillant les tendances du même ordre avec d'autant plus d'excitation que des actes semblables les ont rendues habituelles. La conscience, mise en arrêt et en désir par cette provocation, ne tarde pas, si elle est acclimatée à la vertu morale, de réagir par le rappel de la Loi qui réprouve l'acte. La tendance naturelle de se porter à tout bien qui est le bien du sujet hésite entre les deux inclinations qui se heurtent et dont la raison montre alternativement les considérants opposés. La conscience s'engage tour à tour dans ces deux mouvements d'âme qui se contredisent. Vient enfin l'option volon-

(1) Cajetan, dans son commentaire de l'ad 3 de l'art. 2, Ia IIae, qu. LXXI (cité plus haut en note), résume excellemment, du point de vue psychologique les motifs de la plus-value des inclinations sensibles sur les inclinations spirituelles : « Naturae sensitivae bona sunt quoad nos magis connaturalia, utpote ab ineunte aetate in usu ; et magis nota, utpote evidenti experientia sensuum ; et magis moventia, et ratione promptae delectationis, et ratione imminentis oppositi contristantis in promptu. Rationis autem bonum post aetatem percipitur ; et parum cognoscitur ; et parum movet tam ipsum quam oppositum malum, tam culpae quam poenae, ut experimur. »

taire, le choix de la liberté qui emporte le mouvement décisif; car c'est la volonté qui, en dernier ressort, est formellement cause du péché. Si, au contraire, les inclinations morales ont plus de poids dans la conscience, le refus de la faute ne sera pas douteux, même si le sacrifice en est cuisant. Il n'en restera pas moins que l'inclination au péché, parce qu'elle vise un plaisir sensible et donc plus alléchant que la satisfaction même très haute de se l'interdire, se présente, de soi, avec plus d'insistance devant l'hésitation de la conscience (1).

Faut-il donc s'étonner que le péché soit possible quand, avec lui, c'est ordinairement notre sensibilité qui est en cause, et par conséquent les jouissances qui nous émeuvent le plus et, par leur vivacité et leur ensorcellement, se concilient le plus spontanément l'approbation de notre volonté ?

4. L'AMOUR DÉRÉGLÉ DE SOI-MÊME

C'est donc l'intérêt de notre sensibilité et de ses jouissances qui le plus souvent est en cause dans le péché. Mais pourquoi cet intérêt prévaut-il contre

(1) Saint Thomas décrit en ces quelques mots brefs la genèse du péché, dans sa formule psychologique la plus générale : « Ex hoc quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae : et sic voluntas producit actum peccati. » (Ia IIae, Qu. LXXV, a. 2, ad 1.) Dans son commentaire sur cet article, Cajetan note justement que certains péchés ne sont pas immédiatement provoqués par la sensibilité, le péché d'infidélité, par exemple.

l'intérêt supérieur d'obéir à notre raison et à Dieu ? Comment cet amour de nous-même s'égare-t-il à ce point ?

Rien n'est plus naturel et légitime que de s'aimer soi-même. Tout être, par tendance de nature, aime son être et le développement de son être par l'activité des facultés qui lui apportent les biens qu'il lui convient de posséder pour être tout ce qu'il doit être. L'amour est au principe de toute action ; et cet amour ne peut éviter d'avoir pour premier objet celui-là même qui agit en aimant la fin qu'il poursuit, laquelle ne peut être sa fin qu'autant qu'elle est son bien (1).

S'aimer soi-même, en se voulant le bien escompté par toute action, est une tendance préalable à celle qui vise l'action bonne ou l'action mauvaise, et elle se poursuit également à travers l'une et l'autre. Le péché, comme la vertu, procède de l'amour de soi ; mais le pécheur recherche pour lui ce qu'il estime être son vrai bien et qui n'est qu'un bien apparent, tandis que le vertueux recherche pour lui ce qu'il estime être son vrai bien et qui est en réalité son vrai bien.

L'amour déréglé de soi est donc la cause initiale de tout péché (2).

(1) « Omne agens agit propter finem aliquem. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quancumque actionem ex aliquo amore. » (Ia IIae, Qu. XXVIII, a. 6.)

(2) « Omnes radices et capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem. » (Qu. Disp. *De Malo*, Qu. VIII, a. 1, ad 19.) — Cf. Ia IIae, Qu. LXXVII, a. 4.

Mais comment s'opère le glissement de l'amour naturel de soi-même à l'amour déréglé de soi-même ?

S'aimer soi-même c'est aimer ce qu'on estime être soi-même, en d'autres termes ce que l'on estime, en soi-même, valoir d'être aimé. C'est ainsi que tout homme aime de vivre, de persévérer dans l'existence, de connaître le monde extérieur par ses sens et la raison des choses par son intelligence, de rechercher tout ce qui convient aux besoins de son âme et de son corps, de poursuivre partout ce qu'il apprécie comme devant lui donner perfection et bonheur. Tous les hommes, les bons comme les méchants, ont naturellement cette avidité du bien de leur propre nature, ce désir de se conserver dans l'être et dans toutes les activités qui déploient la perfection de leur être.

Mais, cet amour naturel de soi — devenu presque inconscient, tant il s'identifie à notre volonté et imprègne tous ses élans — a ses visées déterminées par l'estimation que nous portons sur nous et sur le bien qui nous convient. Certes, il n'y a pas d'hésitation possible, chez n'importe quel homme, à propos de la conservation de son être et de l'emploi de ses principales activités. Mais l'hésitation vient dès que celles-ci sont mises en comparaison et jugées dans leur importance de donatrices de bonheur.

Tout homme s'aime lui-même, mais à sa manière et dans le cadre de bonheur qui retient ses préférences ;

car il réalise une nature complexe, spirituelle et sensible, qui donne prétexte à des inclinations contraires en face desquelles tergiversent très souvent ses amours. Il se divise contre lui-même. En lui, l'homme « extérieur », amateur de bien-être sensible et dont la complaisance s'arrête aux choses visibles, est continuellement en lutte avec l'homme « intérieur », dont les aspirations vont aux réalités spirituelles. Ces deux « moi » se disputent la place dans l'unique champ du « moi » et s'efforcent sans trêve de s'évincer l'un l'autre.

Le vertueux s'aime lui-même dans sa vérité et sa valeur première, car il maintient en lui le règne de l'homme intérieur et spirituel. Le pécheur, esclave de jouissances sensibles interdites par la raison, s'aime lui-même, mais sous l'angle de sa courte vision. Il ne place pas haut son être ni son bonheur, car il ne reconnaît guère en lui qu'une nature sensible faite pour le plaisir. Il ne s'aime pas dans sa valeur principale et supérieure qu'il refuse d'apprécier. C'est pourquoi il ne s'aime pas vraiment (1).

(1) « Amare seipsum uno modo commune est omnibus ; alio modo proprium est bonorum ; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines boni et mali diligunt seipsos, in quantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem : sicut princeps civitatis dicitur esse civitas ; unde quod principes faciunt dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundarium

Le pécheur, pourrait-on dire sans paradoxe, se traite plus en ennemi qu'en ami ; il installe vraiment l'inimitié en lui-même, tandis que le vertueux jouit, dans sa vertu, des dons et des douceurs de l'amitié.

Que réalise l'amitié ?

L'ami veut que son ami vive ; il s'inquiète de tout ce qui est pour lui péril ; il lui désire du bien, du bonheur et le lui souhaite sans mesure ; toutes ses actions tendent à devenir une bienfaisance dans une profusion continuelle de bonté. Quelle joie délicieusement savourée dans la communauté des vies, dans les confidences échangées, dans l'union des pensées et des sentiments, dans le partage des bonheurs et des afflictions, dans la certitude des mêmes intérêts et des mêmes raisons de vivre !

Le vertueux devient ainsi l'ami de lui-même, de cet homme intérieur dont il maintient l'intégrité ; il lui désire les seuls biens dont il est digne : les biens spirituels ; c'est à les lui assurer qu'il dépense tout son zèle. Aussi est-il en paix avec lui-même. Il revient avec joie dans son cœur, où s'éveillent, pour sa béatitude, les doux souvenirs du passé vertueux. Son âme

autem est natura sensitiva et corporalis : quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum *exteriorem* ut patet II *ad Cor.* IV, 17. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem : unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt. » (II^{a} II^{ae}, Qu. XXV, a. 7.)— Cf. I^{a} II^{ae}, Qu. XXIX, a. 4 ; *De. Virt. Card*, Qu. II, a. 12, ad 6.

goûte sereinement les intimités de la Charité et tressaille d'espérance en songeant aux divines promesses. D'où viendraient le trouble, l'aigreur et la discorde dans une conscience ainsi unifiée dans tous ses désirs ?

Le pécheur, malgré son contentement immédiat et son exaltation illusoire, est à lui-même son propre ennemi. Ce qu'il veut avant tout, ce n'est pas la mise en valeur et en perfection du meilleur de lui-même, de l'homme intérieur, mais seulement les satisfactions que sa sensibilité appelle malgré les réclamations de sa raison ; il travaille à son moindre bien qui est en définitive son propre mal. Son enchantement passager n'est qu'une duperie de plus. Croyant s'aimer, il ne rencontre point en lui les joies coutumières du véritable amour. S'il réfléchit et se parle à lui-même, c'est pour se déchirer de reproches, être oppressé par les lourds souvenirs du passé, constater dans le présent sa déchéance, envisager dans l'avenir la répétition des mêmes lamentables chutes et les sanctions divines qu'elles méritent. Il ne peut porter dans sa conscience intime que la discorde, le trouble et l'inquiétude. Il n'est pas l'ami de son véritable « moi » ; mais seulement des passions de son de son être inférieur. Il s'aime, mais d'un amour mesquin et maladroit (1).

(1) « Quinque [secundum Philosophum] sunt amicitiae propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere ; secundo vult ei bona ; tertio operatur bona ad ipsum ; quarto, convivit ei delectabiliter ; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt

Une cupidité désordonnée des biens temporels, un amour de soi qui ne vise d'autre immédiate béatitude que la satisfaction sensible : tel est le dispositif psychologique, le principe impulsif de la conscience pécheresse

Toutefois, notons-le avec soin, le pécheur, en flattant ainsi son moi inférieur, se rend compte qu'il s'oppose à l'idéal moral ; car sa conscience se tient derrière ses fautes pour les dénoncer et les stigmatiser. Ayant mis son actuelle complaisance dans les jouissances désordonnées, ce pécheur affirme, par là même, une préférence exclusive donnée à son point de vue. Il s'attribue une excellence qui refuse toute subordination, un pouvoir de décider par lui-même, de se commander à sa guise, de ne recevoir d'ordre ni de loi de personne.

Or, l'action morale ne s'identifie pas à nos caprices de passion. La Loi morale qui la promulgue résiste

seipsos quantum ad interiorem hominem, quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate ; et optant ei bona ejus, quae sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti et memoriam bonorum praeteritorum et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur ; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interioris hominis ; neque appetunt spiritualia ejus bona ; neque ad hoc operantur ; neque delectabile est secum vivere redeundo ad eos, quia inveniunt ibi mala et praeterita et praesentia et futura, quae abhorrent ; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalm.: *Arguam te et statuam contra faciem tuam.* Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis. Sic, autem boni non amant seipsos. » (IIa IIae,Qu. xxv, a. 7.) — Cf. Ia IIae Qu. LXXVII, a. 4.

à nos vues intéressées, car la raison et Dieu appuient son inflexibilité. Pécher, c'est donc s'enorgueillir au point de refuser l'obéissance à la raison et, en même temps, à Dieu, législateur et justicier de toute action de ses créatures.

Tandis que, chez le vertueux, l'amour de Dieu, premier aimé, diffuse sa ferveur sur toutes les actions pour en faire des preuves de service et de fidélité; chez le pécheur, au contraire c'est l'amour du moi orgueilleux qui étale sa suffisance, refuse de plier, mesure sa perfection au rendu de ses plaisirs, accepte, le cœur léger, de désobéir à la Loi de Dieu. Certes, ce n'est pas toujours ni même souvent cette désobéissance qui est directement et malicieusement voulue, mais elle l'est indirectement dans la cupidité positive de l'acte défendu (1).

Le péché suppose donc un amour de soi qui se pousse jusqu'à cette orgueilleuse suffisance de dédaigner la Loi morale et de mépriser Dieu.

(1) « Secundum quamdam diffusionem sui imperii, (caritas) est communis omnibus virtutibus ; unde dicitur forma et mater omnium virtutum. Et similiter superbia... secundum quamdam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia, unde dicitur radix et regina omnium peccatorum... Si accipiatur peccatum superbiae secundum effectum, communiter invenitur in omni peccato ; est enim quidam effectus superbiae, non subdi regulae superioris : quod facit quicumque peccat, in quantum non subditur legi Dei. » (*De Malo*, Qu. VIII, a. 2.) — Cf. *ibid.*. ad 11, 12, 13 et 16. — Cf. II *Sent.* Dist. XLII, Qu. I. a. 3 : Qu. II, a, 3, ad 1.

5. L'ERREUR CONTENUE DANS TOUT PÉCHÉ

Saint Paul écrit : « Je me trouve en face de cette loi que, tandis que je veux faire le bien, c'est le mal qui se trouve sous ma main. Je me complais dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur. Mais je découvre en mes membres une autre loi qui se dresse contre la loi de mon intelligence et m'entraîne à la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis (1). »

Telle est la discorde douloureuse que soulève la tentation dans toute conscience morale.

Le pécheur, lui, cède à la tendance mauvaise : ayant jugé le pour et le contre de son péché, il agrée finalement celui-ci en se déjugeant lui-même.

Car, il faut bien admettre que, dans le péché, l'esprit se déjuge. Je sais que tel acte est défendu, et ma raison en discerne la malice. Puis, quand même, je l'adopte et je glisse dans la faute. C'est donc que, tout en jugeant celle-ci comme un mal, je la juge, par un autre endroit, comme un bien, puisque ma volonté s'y porte. Et comment s'y porterait-elle, si, par ailleurs, ma raison n'acceptait la convenance de la satisfaction du péché ?

Mais, comment expliquer la juxtaposition de ces deux jugements contraires à propos d'un seul et même acte, puis le retrait du premier au bénéfice du se-

(1) Ep. aux Rom., VII, 21-23.

cond? Car voici la difficulté: si j'accueille le péché parce qu'il me paraît bon dans le plaisir qu'il me promet, c'est donc que je rétracte mon jugement qui, d'autre part, estime bon de m'en abstenir. Par ailleurs, ce premier jugement, auquel je n'obéis pas, est pourtant, dans l'occurrence, un jugement de pleine et indubitable vérité, puisqu'il exprime le verdict de ma conscience dénonçant le péché comme contraire à la loi morale ; et ainsi je délaisse cette vérité persuasive de ma conscience pour adopter une erreur morale; car, n'est-ce pas une aberration que de trouver mon bien dans un péché n'ayant du bien que les fausses apparences ? Je passe donc du vrai au faux. Tout péché contient une erreur (1).

« Je passe du vrai au faux » ; à y regarder de près, voilà qui n'est guère compréhensible. Dans l'ordre spéculatif, cette énonciation, si on la maintient à l'indicatif présent, n'a aucun sens. Quant je me trompe sur l'existence d'un fait ou sur la valeur d'une conclusion qui sort d'un mauvais argument, je ne me rends pas compte que je me trompe; car mon esprit, par répulsion instinctive, refuse son assentiment à l'erreur. A l'instant où je fais cette erreur, mon esprit croit être dans le vrai. Ce n'est qu'après coup, après une nouvelle vérification de l'événement en cause

(1) « Cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum aliqualiter rationi bonum appareret ; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Unde dicitur Prov. XIV, 22 : *Errant qui operantur malum.* » (Ia IIae, Qu. LXXVII, a. 2.)

ou une reprise plus lumineuse de ma démonstration, que je constate m'être trompé. Mon intelligence perçoit son erreur par le contraste de la vérité retrouvée.

Dans l'hypothèse présente du péché, mon intelligence bifurque en même temps sur deux séries de motifs qui expriment les deux tendances contraires dont ma conscience expérimente le désaccord. Je discute avec moi-même pour savoir si je me laisserai entraîner ou si je résisterai. Et je suppose que ma raison, servant les dispositions affectives qui me tiennent actuellement en haleine, se décide au péché, elle ne perd pas de vue—et ma conscience lui en fait le reproche— qu'elle abandonne la vérité pour accepter l'erreur.

Je fais ce que je ne devrais pas faire. « Je ne devrais pas faire » : voilà la vérité morale. « Je fais pourtant » : voilà l'erreur.

Mais l'on ne doit pas croire que, dans la psychologie réelle du péché, tout le mouvement de la raison soit d'aboutir à cette vue : « Je fais ce que je ne devrais pas faire. » Car, si j'ai conscience de mon erreur morale, il reste que ma raison, puisque, aussi bien, elle l'approuve, n'y voit pas qu'une erreur, mais une vérité d'action qui attire et bientôt captive mon assentiment. Sans doute, je persiste, du point de vue moral, à voir mon erreur ; mais du point de vue de mes désirs et de mes attraits, je ne retiens que la seule vérité qui actuellement m'intéresse : prendre la jouissance

immédiatement offerte. Si le péché m'apparaît comme une erreur c'est parce que j'en juge abstraitement et indépendamment de la poussée volontaire qui actuellement me travaille. Mais mon affectivité étant ainsi disposée en ces désirs, ma raison — la même raison — ne retenant que l'aspect de satisfaction que m'offre le péché, découvre en lui cette importance de réalité et de vérité pratique qui, précisément, consiste à le commettre.

Quelle est donc, dans la psychologie réelle du pécheur, le mouvement intime qui amène sa raison à passer consciemment de la vérité à l'erreur en se donnant l'illusion volontaire que l'erreur devient la seule vérité que doit connaître son action ?

6. LES LUTTES DE LA CONSCIENCE. ENTRECHOQUEMENT DU JUGEMENT MORAL ET DU JUGEMENT PASSIONNEL.

Supposons un état passionnel qui admet le plein contrôle moral et qui, sans perturbation physiologique excessive, se déroule sous l'attention d'une raison qui le juge dans son début, son évolution et son aboutissement. Mettons que cet aboutissant soit un péché et examinons soigneusement l'attitude de la conscience.

Avant d'être commis, ce péché de passion a provoqué dans la conscience le choc de deux jugements

contraires : le jugement d'action intéressé à faire valoir la satisfaction réclamée par les désirs de la passion, puis, en face, le jugement moral qui, d'avance, au nom de la loi, dénonçait la vérité du devoir et stigmatisait la faute. Celle-ci, en effet, n'a pu être qu'autant que ce jugement moral a été évincé, tout au moins neutralisé, par le jugement acceptant la passion. Du vrai moral, l'esprit est passé à l'erreur morale, au péché, mais avec la persuasion que ce péché, ou, si l'on veut, cette erreur, représentait la vérité de satisfaction qui était dans l'intérêt du moment.

Pour bien éclaicir les données du problème, reprenons un exemple déjà donné. Je suis mis en humeur contre quelqu'un qui a usé envers moi de procédés déloyaux et m'a poursuivi de sa malveillance. Ses torts sont réels et s'accumulent. De jour en jour, mon mécontentement s'accentue. Bien souvent, si je ne m'étais retenu, j'aurais riposté et, parfois, ma colère a grondé sourdement, avec des désirs de vengeance. Et puis, j'ai réussi à calmer cette violence. Cependant, mon ressentiment continue de s'envenimer, dans une alternative de poussées violentes et de reprises énergiques pour n'y point céder. Mais l'insistance d'inimitié qui me poursuit et ne manque aucune occasion de s'affirmer finit par lasser ma patience. Un moyen de me venger se présente plus opportunément que jamais : je n'ai que quelques mots à dire à un protecteur de mon ennemi ; ces mots

lui révéleront sur son protégé des faits et paroles qui très vite couperont court à ses illusions. Or, je ne le vois que trop : rapporter ces paroles et ces faits c'est bel et bien une médisance. Mais parce qu'enfin mon irritation ne cesse de grandir à mesure que j'apprends de nouvelles perfidies à mon adresse, mon désir de vengeance finit par repousser toute borne, et, tout en percevant que je vais commettre une médisance, je me laisse aller à la commettre effectivement.

A travers ce débat intérieur qui vient d'aboutir au péché par le triomphe d'une passion, on saisit le double courant de raisonnements et de tendances volontaires qui s'entrecroisent et se contrarient.

Un premier courant est celui qui prend sa source dans la passion elle-même. Cette passion de colère suscite dans mon esprit l'idée de riposte et de vengeance ; ma volonté se complaît à ce but entrevu, active mon esprit à en trouver les meilleurs moyens et, parmi ceux-ci, le plus excellent de tous puisqu'il est dans les possibilités réelles et servira parfaitement le but : la médisance. Raisonnements subtils qui s'ajoutent les uns aux autres et s'efforcent d'inculquer la conviction que rien n'est plus opportun que de médire d'un ennemi si, par là même, on met un terme à sa méchanceté.

Mais l'esprit de vengeance ne me représente pas tout entier, il ne représente même pas tout mon esprit. Celui-ci n'approuve la médisance en vue que par brève intermittence, car il demeure soucieux de

reconnaître en elle un acte injuste interdit par la loi morale. Ainsi se développe, juxtaposé au courant de la passion, un courant de conscience qui aligne de continus et rapides raisonnements en faveur du refus de la médisance, raisonnements parallèles à ceux de la passion, qui leur font pièce et les battent en brèche méthodiquement, tant que dure ma résistance.

Mais, j'ai pris l'hypothèse que cette résistance ne tient pas jusqu'au bout sa fermeté et que la passion a trouvé enfin son issue dans la médisance. De la résistance à l'assouvissement que s'est-il passé ?

Mon jugement de conscience dénonçait tout à l'heure la vérité morale comme la seule acceptable. Dans l'intervalle, j'ai donc changé ? Car, maintenant, j'accepte le contraire : satisfaire ma vengeance.

Avant d'expliquer psychologiquement ce passage de la vérité morale à l'erreur morale de mon péché, envisageons les deux termes en les comparant.

Que représente cette vérité morale, terme de mon jugement de conscience ? Et, en face d'elle, que représente cette erreur morale que mon jugement d'action décrète comme l'actuelle vérité pratique ?

La vérité morale que dénonce ma conscience, dans l'exemple donné, est celle-ci : « cette médisance est un péché. » La loi morale qui interdit toute médisance est depuis longtemps fixée en ma conscience, et, quand cet acte m'est suggéré, mon esprit n'est pas long à le déclarer défendu. Ce jugement est comme

stéréotypé ; il se renouvelle le même, dans ma conscience, chaque fois que l'occasion se présente d'en voir l'application dans mes rapports avec autrui. Il était le même dans telle occasion précédente où d'ailleurs je n'ai pas succombé à la tentation de médire. Il est le même aujourd'hui au moment où j'y succombe ; et mon remords de tout à l'heure me redira le même jugement en guise de reproche. Sa vérité reflète l'application du principe moral au cas jugé en lui-même comme défendu, indépendamment des sollicitations passionnelles qui actuellement le réclament. Ce jugement a donc un mode indicatif et non impératif. Il intervient avant le jugement de libre arbitre et apparaît, d'une certaine façon, désintéressé du choix qui sera porté. Que le jugement de libre arbitre se détermine, impératif et décisif, pour ou contre le jugement de conscience, celui-ci, quelle que soit l'alternative, n'en modifiera d'aucune façon son verdict. La vérité de celui-ci ne se prend que de la loi morale qui, par elle-même, abstrait de ce fait contingent, savoir : qu'elle soit pratiquement écoutée ou non écoutée (1)

Le jugement d'action ou de libre arbitre se situe donc après le jugement de conscience. Mais ni l'un ni l'autre de ces jugements n'ont le même point de départ.

C'est de la loi de justice que ma raison s'inspire

(1) Voir au chapitre III du présent ouvrage, ce qui a été déjà dit du jugement de conscience et du jugement d'action, pp. 52-56.

directement quand elle prononce : « cette médisance est un mal ». Ce n'est pas de la loi de justice que ma raison s'inspire quand elle prononce : « cette médisance doit être faite », mais, directement et sans remonter plus haut, de ma passion de colère et de la pensée de vengeance qui m'anime. Mon intelligence, par fonction de nature, adhère au vrai partout où elle le rencontre. Et il est indéniable qu'à ne considérer que ma colère et mon idée de vengeance, il n'y a rien de plus vrai que de désigner la médisance comme un moyen très opportun. Certes ce n'est pas un vrai en soi, c'est-à-dire un vrai moral, puisque, par rapport à la loi morale, c'est une erreur évidente. Ce n'est qu'un vrai relatif et seulement relatif à la tendance actuelle de mon affectivité en émoi et, plus précisément, relatif à ma volonté de vengeance. Mon jugement d'action sort d'un raisonnement affectif dont le premier principe n'est pas l'idée toute sèche de vengeance, mais cette même idée appuyée de ma volonté passionnelle et qui force ma raison à considérer la vengeance comme un but d'action actuelle, but en face duquel cette action de médire est désignée comme le moyen le plus apte (1).

(1) Voir commentaire de Cajetan in Ia IIae, Qu. LVIII, a. 5, à la fin du commentaire, édit. léon., p. 379 : « Ex ipsa appetitus immutatione constituitur in esse vero, dum vindicta est vere conveniens appetitui sic affecto : constat namque intellectum naturaliter inclinari in verum. Et licet ex hoc non fiat objectum conveniens et verum nisi secundum quid ; et propterea contingit errare intellectum, judicando vindictam convenientem simpliciter, idest sine additione, quae tamen non est conveniens nisi secundum quid, quia appetitui sic affecto tantum : nonnullum tamen verum est verum secundum quid

Replaçons maintenant ce jugement de conscience et ce jugement d'action dans le courant psychologique qui les porte.

Avant de les voir se contredire et finalement le jugement d'action évincer le jugement de conscience, — comme il arrive dans le cas du péché, objet de notre analyse, — arrêtons-nous à considérer leur accord dans la victoire sur la tentation.

7. LES RÉSISTANCES POSSIBLES DE LA CONSCIENCE EN FACE DE LA TENTATION

Faisons donc cette hypothèse : au lieu de succomber au désir de me venger de mon ennemi par la médisance, j'y résiste malgré mon ressentiment. Dans ce cas, mon jugement de conscience contient tout d'abord sa formule énonciative : « une telle médisance serait une faute morale ». Mais d'où vient-il qu'il prenne un caractère impératif et me décide au choix effectif de repousser la médisance ? C'est qu'en moi, à cette heure, il n'y a pas que le jugement de ma conscience tout court, mais, pour l'appuyer, une volonté très arrêtée de ne jamais médire. Je ne suis pas sans avoir rencontré bien souvent pareilles occasions et pareilles tentations, et ma conscience

attractivamque participat vim intellectus ad se. Et sic affectione appetitus ad vindinctam, constituitur ipsa vindicta in esse convenienti secundum quid, et apparenter convenienti simpliciter : quoniam appetitus animalis est totius suppositi, ac per hoc conveniens vere appetitui offertur ut conveniens simpliciter ipsi appetenti, etc. »

s'est habituée à les vaincre. Ma volonté est à ce point fixée dans la vertu que d'éviter toute faute lui est devenu un premier principe. Dès lors, cette médisance est rejetée dès qu'elle se suggère, non seulement parce que la loi la défend, mais parce que je suis disposé, par tous mes assagissements antérieurs, à me complaire fermement dans l'observance de la loi du bien et à interdire en moi toute activité qui y dérogerait. Par l'appoint de cette volonté actuelle, expressive de mes dispositions vertueuses, ma raison ne se contente plus de désigner, par mode indicatif, cette médisance comme un mal ; mais, sous l'impulsion de mon vouloir vertueux, elle s'applique à contredire immédiatement toutes les suggestions présentées par mon esprit en faveur de la médisance ; elle empêche ma raison de s'y laisser prendre ; elle la retient aux seuls motifs qui s'accordent avec la vertu. Et, comme une raison au service d'une volonté actuelle ne s'emploie que pour faire aboutir son désir et déterminer le motif dernier qui rendra effective l'action convoitée, il arrive que, dans le cas en hypothèse, ma raison toute fervente de l'action réelle, bien loin d'en rester à énoncer le jugement de conscience : « cette médisance serait un mal », fait de ce jugement de conscience un jugement d'action qui dicte le choix décisif et intime l'exécution. Ma raison prononce ce que ma vertu et ma volonté actuelle réclament qu'elle prononce : « cette médisance ne sera pas ». Le juge-

ment de conscience n'est plus seulement « notionel » et indicatif, mais affectif et préceptif. Il est devenu le jugement impératif de ma vertu de prudence (1).

Si donc je suis vertueux, mes dispositions affectives sont à ce point unifiées que ma volonté en épouse toutes les tendances et amène ma raison à ne retenir que les actions conformes à cette intention et à refuser net toutes celles qui s'y opposent.

Au contraire, chez le pécheur invétéré et sans

(1) « Principia agibilium sunt fines ; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam aestimationem per habitum virtutis moralis ; quia, ut Philosophus dixit in III Ethic., *qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei* ; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem ; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium ; et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habeat prudentiam, habeat etiam virtutes morales » (*De Virt. Card.* Qu. un., a. 2). — Voir la même doctrine dans la Ia IIae, Qu. LVIII, a. 5. Lire, sur cet article, le commentaire de Cajetan. J'en extrais ces lignes : « Sicut praecipere non est intelligibile quin dependeat ab appetitu, praecipit enim quilibet volens ; ita recte praecipere sibi ipsi in hujusmodi moralibus, non est nisi ab appetitu recto. » — Sur cette question de l'influence de la rectitude affective sur la rectitude du jugement moral préceptif, je signale un autre commentaire de Cajetan, Ia IIae, Qu. LXXVII, a. 2, § III. En voici le passage principal : « Quaedam rectitudo est in ratione secundum se : et haec ex solis terminis pendet. Quaedam est in ratione, sed ut mota ab appetitu ; et ista dependet non ex solis terminis, sed ex connexione conformi appetitui recto : unde in VI Ethic. dicitur quod *verum intellectus practici est confesse se habere appetitui recto.* Unde cum prudentiae scientia sit in intellectu ut subest voluntati, rectitudo rationis ejus non est ex evidentia terminorum ad rationem absolute, sed ad rationem ut motam ab recto appetitu dependet. — Et si hujus responsionis non est capax, distingue quod rectitudo rationis secundum se, pendet ex terminis et forma syllogismi : sed ut judicanda a nobis et praeceptiva pendet ex appetitu in moralibus, quia *qualis unusquisque est talis ei finis videtur.* Et ideo est impossibile quod sit perfecta ratio sola ex terminis et syllogismo, quidquid in voluntate sit : oportet enim voluntatem esse bene dispositam, si ratio perfecta sit ratione morali particularissima sine defectu. »

scrupule, le jugement de conscience n'excite et n'attire à lui aucune complaisance volontaire. Cependant, il existe ; le vindicatif vicieux n'ignore pas que médire est un péché. Pour que ce jugement devînt intimant et résolutoire, il faudrait que la volonté se redressât toute pour se ranger à son indication et l'entraîner à se promulguer décisif et exécutoire. Mais, la volonté vicieuse est fixée dans son orientation : elle enjôle la raison et l'applique à retenir seulement le motif prédominant de la satisfaction qu'elle veut, en écartant tout motif de la rejeter, serait-ce le motif présenté par la conscience.

8. RUPTURE D'ÉQUILIBRE EN FAVEUR DE LA PASSION.

Sans être un vertueux parfait ni un vicieux dont la conscience morale a perdu toute force d'inhibition on peut ne pas être vaincu du premier coup par la passion, discuter logntemps avec elle, puis, après vive résistance, être enfin subjugué. C'est le cas particulièrement visé par nos précédentes analyses et qu'il faut, cette fois, définitivement résoudre.

Je suppose donc, qu'en face d'un adversaire excitant ma mauvaise humeur, l'occasion survienne, propice, de me venger de lui par une médisance. Appelée par ma passion, celle-ci apparaît à ma raison en parfaite convenance avec mon ressentiment. Mais

puisque, tout d'abord, je résiste, il faut croire que le mouvement de volonté et de raisonnement en faveur de la médisance n'est pas seul dans ma conscience. Je raisonne pour justifier la médisance à laquelle m'engage ma passion ; mais je raisonne, à côté de ma passion, avec la même raison, pour m'avertir moi-même, au nom de la loi morale, que cette médisance est un acte interdit. Je veux et je ne veux pas, j'approuve cette médisance et je la désapprouve. Ma raison hésite entre l'obéissance à la loi de justice et l'assouvissement de ma colère (1).

D'où vient cette hésitation ? Certainement du contre-poids de mon jugement de conscience empêchant le verdict définitif de mon jugement d'action. Mais encore, d'où vient à mon jugement de conscience cette force contredisante ? Il ne l'a point par lui-même en tant que fruit d'un raisonnement théorique et détaché de toute tendance affective et volontaire. Lui aussi, dans le cas présent, est la conclusion d'un raisonnement affectif dont le principe n'est pas seulement l'énoncé objectif de la loi de justice défendant la médisance. Ici encore, la valeur de persuasion de ce

(1) « Cum in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam : quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis ; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationi liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem et aliud secundum passionem. » (Ia IIae, Qu. x, a. 3, ad 2.)

principe vient de ma volonté actuelle de le tenir comme une règle pratique. C'est parce que je n'en suis pas sans doute à mon premier acte de vertu sous ce rapport, c'est parce que ma volonté, expressive de mes habitudes morales, est tendue vers une activité conforme à ses désirs, que mon jugement de conscience porte avec lui, en ce moment, l'intimation de refuser la médisance, malgré les sollicitations passionnelles qui la réclament.

Dans ma conscience, la lutte n'est pas, à vrai dire, entre jugement et jugement, entre raisonnement et raisonnement, mais entre deux affectivités, ou, si l'on veut, la lutte est à l'intérieur même de ma volonté entre deux tendances qui la tiraillent au gré de motifs qu'elle meut l'esprit à faire valoir alternativement et qui tendent réciproquement à s'éclipser. Quand je m'arrête à considérer le motif qui m'interdit de médire, toute l'énergie de ma volonté semble appuyer sur ce motif pour qu'il prenne valeur prépondérante et décide mon choix. Quand je regarde la satisfaction d'assouvir enfin mon mécontentement, ma volonté semble faire refluer sa force dans cette direction et appliquer mon esprit à y voir le suprême motif de ma détermination.

Mais, enfin, se produit la rupture d'équilibre. J'hésitais tout à l'heure devant la tentation, je me raidissais pour la refuser, et pourtant j'ai fini par céder et j'ai commis l'acte de médisance qui a satisfait mon désir de vengeance, mais dont le remords, en ce

moment, m'aiguillonne. Comment donc s'est opéré le glissement ?

Que se passe-t-il en moi au moment de céder au péché ?

Tout d'abord, je n'ai point conscience de me décider à la suite d'une persuasion par argumentation de raisonnement, comme si, débattant un problème intellectuel, je me rendais enfin en face d'une dernière preuve plus évidente. S'il y a en moi des considérations diverses entrecroisées, j'ai plutôt l'impression qu'elles sont liées à des revirements successifs de ma volonté, et que celle-ci me pousse à ces différentes considérations au gré de ses propres fluctuations.

D'autre part, je n'ai point conscience de sortir de mon hésitation par une option capricieuse de mon vouloir, comme si, acculé à l'impasse de deux déterminations également motivées, je choisissais l'une plutôt que l'autre pour le simple motif de me résoudre enfin. Au contraire, à l'instant du péché, j'ai l'impression d'une plus-value dans les motifs qui m'attirent. Je veux le péché, parce que mon esprit, attentif aux satisfactions qu'il me promet et appliqué par ma volonté à les mettre en relief, me donne des motifs satisfaisants de vouloir ce péché.

Enfin, ce choix actuellement motivé, je n'ai pas l'impression qu'il soit survenu subitement sans préparation. Il m'apparaît, au contraire, comme l'aboutissant d'une série de fléchissements antérieurs. Les péripéties de la lutte intestine précédant mon péché

me semblent marquées par un effacement progressif dans les raisons mises en avant par ma conscience, et, en même temps, par une mise en relief continue des avantages de mon péché, au point que, lorsque je me détermine à celui-ci, les motifs mêmes que ma conscience conserve pour m'en faire un reproche semblent énervés et inefficaces, alors que les motifs de céder à ma passion se présentent comme les plus persuasifs et les plus décisifs.

Mais alors, comment expliquer ce dégradé progressif des motifs de la conscience et cette débilitation de la volonté morale tandis que s'accentue la force de la volonté et de la raison au service de la passion ?

C'est la passion, évidemment, qui ouvre le cycle de ce mouvement psychologique.

Reprenons notre exemple :

Mon ennemi m'a vilipendé, et en moi la colère gronde. Ce premier choc ne me trouve pas indéterminé affectivement. Je n'éprouve pas de la colère pour la première fois ; et mon passé de vertu ou mon absence de vertu ont chance d'orienter ma première réaction. Si je suis tellement fixé par tempérament et continuels efforts sur moi-même à modérer et à vaincre mes mauvaises humeurs, il est à présumer que la passion présente ne poussera pas en moi très avant sa résonance.

Si, au contraire, je suis un irritable, blessé à fond par la moindre égratignure, ma colère présente va

trouver toute aisance pour étaler en moi son bouillonnant remous. Persuadons-nous qu'en face de nos actes moraux, nous ne sommes point tout neufs. Nous y arrivons avec nos inclinations, nos habitudes et nos tendances dominantes.Tout notre passé moral retentit en chacun de nos actes moraux. Ce passé nous dispose, nous incline et nous oriente. Mais il ne nous lie pas.

Qu'on ne parle donc pas, à cause de cela, de déterminisme et de fatalité. Nos habitudes passées résultent d'une accumulation d'actes libres et responsables. Même quand elles acclimatent nos tendances à servir promptement toute suggestion qui s'accorde avec elles, même quand il s'agit de tendances vicieuses qui se donnent, sans grande résistance, aux actions qu'elles réclament, la liberté n'en demeure pas moins tout entière dans la décision qui accepte ces actions. Même très facilement alléché en voyant se reproduire des attraits auxquels, presque toujours auparavant, j'ai cédé, je ne suis pas contraint pour autant de céder à nouveau devant l'attrait d'un bien particulier, quand j'ai une volonté qui ne peut être contrainte de se donner que devant le bien absolu.

Laissons donc de côté cette question de la liberté et de la responsabilité qui ne doit pas être en cause ici.

D'ailleurs, dans l'hypothèse où nous sommes d'une défaillance morale, nous ne disons point que la faute est fatale parce que la passion trouve un premier accueil favorable. Cet accueil favorable ne l'est point

tellement qu'il n'ait ses hésitations, puisque, dans la même hypothèse, nous envisageons que la conscience y résiste tout d'abord. Elle y résiste par son jugement de réprobation qui prend sa force à la volonté morale qui l'appuie. Si, à la longue, cette volonté s'affaiblit, ce ne sera pas sans protestation de la raison dénonçant que, quelles que soient les actuelles attirances, c'est une faute de préférer ce bien apparent, qui est le mal, au bien de la vertu. C'est donc, encore une fois, au sein d'une liberté qui ne perd, à aucun moment, sa capacité de redressement, que va se dérouler le glissement vers le péché.

De ce glissement, disions-nous, la passion, provoquée dans la partie sensible, est la première étape. Nous supposions que cette passion rencontrait un accueil favorable de la part des tendances habituelles antérieures. Mais cela même n'est point nécessaire pour expliquer une défaillance morale. Même ceux qui ne manquent pas de vertu peuvent subir les assauts de la tentation et parfois être vaincus par elle. Car, à supposer qu'une passion se déclarant vienne heurter une volonté moralement assagie, celle-ci ne peut cependant manquer d'en ressentir le choc et d'osciller quelque peu. C'est le propre de la passion d'attirer le consentement de la volonté sur l'inclination qu'elle suscite.

La passion est un mouvement de notre sensibilité. Elle s'accompagne, dans notre imagination, de toutes les représentations qui servent sa tendance et pro-

voquent dans nos instincts les réactions appropriées. Mais, à leur tour, ces imaginations orientent notre esprit vers des idées correspondantes et, par celles-ci, accentuent l'inclination et le désir volontaires. On a provoqué ma colère. Celle-ci met en ébullition mon imagination qui me représente, dans tout leur réalisme, les circonstances de l'offense qui m'est faite. Il est donc tout naturel que l'idée de vengeance survienne et que ma volonté s'y prenne et l'approuve, étant donné que ma passion la réclame. Le désir instinctif de ma passion cherche à devenir le désir actuel de ma volonté (1).

Ce n'est pourtant point son désir total, car l'idée de vengeance n'est pas plutôt survenue dans ma représentation intérieure, qu'une autre idée lui fait face : l'idée de cette vengeance comme répréhensible et défendue. Les deux idées s'affrontent, mais plus encore les deux désirs, les deux affectivités, les deux volontés morale et passionnelle qui se servent des deux idées opposées pour exprimer leur propre opposition.

Mais, remarquons attentivement ceci : la passion, par elle-même, indépendamment des tendances antérieures qui peuvent la favoriser ou la desservir, possède une présomption d'accueil et de faveur près de

(1) « Secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte objecti, appetitus sensitivus movet voluntatem. » (Ia IIae, Qu. IX, a. 2.)

la volonté. Elle excite mon imagination et favorise l'idée d'un acte particulier et concret, d'une action qui m'apportera une délectation déjà éprouvée en désir. Ce n'est pas l'idée d'une satisfaction immatérielle dont le goût me reste imprécis et qui, loin de m'offrir le prenant d'un plaisir à ressentir, ne m'apportera guère qu'une privation pénible; ce n'est pas une simple idée de ma conscience, qui voit les choses de loin et presque dans l'intemporel, trouvant en effet que toute médisance, celle d'aujourd'hui, comme celle d'hier et celle de demain, sont interdites ; mais c'est l'idée d'un acte immédiat, bon à prendre tout de suite, d'une médisance qui, en me vengeant, sera une décharge de la colère qui m'étouffe et m'enlèvera le poids d'une malveillance dont il me paraît intolérable de supporter plus longtemps la perfidie. Par l'excitant d'un bien de sensation, d'un plaisir immédiatement saisissable, d'une délivrance de l'ennui qui m'oppresse, ma passion porte donc avec elle une présomption de faveur, à l'endroit de mon accueil volontaire.

Ce n'est qu'une présomption : car ma volonté n'y est point nécessitée et peut toujours faire volte-face. Mais enfin, je suppose que cette présomption s'accentue à cause de la particulière attraction de l'acte passionnel, à cause des dispositions antérieures qui l'appellent ou du manque de force de mes tendances morales, — il se produit alors en moi un flottement volontaire et comme un premier consentement, non

pas encore à la faute, mais à sa possibilité envisagée plus favorablement. L'équilibre affectif est rompu ; la volonté ne se contente plus d'osciller, mais elle s'incline et penche. Le désir du vouloir épouse de plus en plus le désir de la passion.

9. L'AVEUGLEMENT VOLONTAIRE A L'INSTANT DU PÉCHÉ.

Peu à peu, à partir de cette inclication volontaire prédominante, s'établit, sur tous les motifs qui la favorisent, une fixation d'attention privilégiée. Le désir se raffermit. La volonté unifie de plus en plus son intention ; elle devient une énergie concentrique qui ramène à son service toutes les ressources et les activités du moi.

Tout à l'heure, l'imagination, spontanément éveillée par la passion, faisait valoir tous les aspects réalistes du plaisir entrevu. Cet afflux de délectations en perspective excitaient les idées correspondantes et, à travers elles, attiraient la volonté. Celle-ci, réagissant alors sur le désir de la passion, ne peut manquer de surexciter la troublante fantasmagorie. Le passionné voit tourbillonner en lui les images qui représentent l'objet de sa passion et tout ce qui en fait valoir les capiteux attraits. Maintenant favorable à la passion, la volonté ne peut que développer encore

davantage ce jeu des images et des idées en accord avec elle (1).

Cette domination volontaire de plus en plus accusée doit, à la fin, produire ce que produit tout phénomène psychologique à l'état fort : une concentration de l'attention sur lui-même et un relâchement d'attention, une distraction, à l'endroit de toute autre activité du moi. Distraction non absolue, dans le cas qui nous occupe, mais tendance à la distraction, à la non-considération (2).

Cette inattention se marque par une sélection spontanée des images et des idées qui servent ma passion. Je ne vois plus guère que la satisfaction que j'éprouverai à me venger de mon ennemi et, par le fait même, je suis entraîné à m'hypnotiser sur l'idée de me venger par ce moyen approprié : la médisance. Sans doute, mon champ de vision n'est point tellement fermé qu'il ne se rompe à certains moments pour me laisser entrevoir l'interdiction morale de l'acte que médite ma vengeance ; mais l'idée même de cette interdic-

(1) « Passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium aestimativae : sicut etiam dispositionem linguae sequitur judicium gustus. Unde videmus quod homines in alique passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens judicium rationis plerumqua sequitur passionem appetitus sensitivi ; et per consequens motue voluntatis, qui natus est sequi judicium rationis. » (Ia IIae, Qu. LXXVIIS a. 1.) Voir le commentaire de Cajetan sur cet article.

(2) « In operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum, vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. » (*Ibid.*)

tion se distend de plus en plus du centre d'énergie de mon vouloir : idée d'un bien spirituel éloigné de mon actuelle convoitise, idée décolorée, exsangue et sans chaleur d'action. Mon entraînement volontaire accentue de lui-même ce subtil et persistant camouflage : plus mon désir se tend vers sa détermination, plus il s'absorbe dans ses motifs immédiats ; il est comme fasciné par eux, il ne voit plus qu'eux.

Les motifs moraux qui les contredisent insistent-ils encore pour se faire considérer ? Ma volonté, de plus en plus alléchée à ma vengeance non seulement les laisse tomber, mais s'applique à les masquer. Ma discussion intime se fait partiale : je ne veux pas me rendre à l'objurgation de ma conscience, je ne veux pas l'écouter, et bientôt je refuse de l'écouter. Ma position est prise. Ma volonté — toujours libre, ne l'oublions pas — applique ma raison à ne pas considérer, comme ayant valeur préceptive, les motifs de ma conscience, mais seulement les motifs de satisfaire ma vengeance. Je m'aveugle volontairement. Je me contrains à ne déterminer mon choix qu'en face de l'attrait qui correspond à ma passion. Dès lors, je choisis... Je médis de mon ennemi. Ma passion est enfin assouvie (1).

(1) « Quando passio est fortis circa particulare, repellit contrarium motum scientiae circa idem particulare, non solum distrahendo a consideratione scientiae, sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis ; et sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret aliquo modo in universali, in particulari tamen impeditur ejus consideratio. » (*De Malo*, Qu. III, a. 9.) — « Posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio ; sed

Dans mon péché, j'ai refusé la vérité morale que promulguait ma conscience ; je n'ai voulu que la vérité pratique de ma vengeance satisfaite. Sous les apparences du bien, j'ai choisi le mal. Je me suis trompé, et *c'est ma volonté responsable qui m'a fait me tromper.*

Une erreur est donc contenue dans tout péché, mais c'est une erreur *volontaire.*

in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi ; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit, est voluntarius... » (*Ibid.*, Qu. III, a. 19.). Cf. ad 2.

CHAPITRE X

La conscience vertueuse.

SOMMAIRE :

ENRICHISSEMENT DE LA CONSCIENCE DANS LA CONNAISSANCE DES PRESCRIPTIONS MORALES. — L'ACQUISITION PROGRESSIVE DE LA VERTU. — LA FERMETÉ DE LA CONSCIENCE VERTUEUSE. — LES VERTUS MORALES « ACQUISES » ET LES VERTUS MORALES « INFUSES » COMPARÉES AU POINT DE VUE DE LEUR STABILITÉ.

Lorsque nous qualifions un homme au point de vue moral, nous croyons désigner suffisamment son titre à notre admiration quand nous disons de lui qu'il possède une conscience vertueuse.

Dans son sens général, le mot *vertu* signifie : force, robustesse, puissance d'action parvenue à son plein développement, prête à fournir son élan le plus riche, son mouvement le plus adapté et le plus sûr (1). La vertu morale, c'est, dans la volonté humaine et dans

(1) « Virtus secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat ; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum : virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat. » (Qu. Disp. *De Virt. in Com.*, Qu. I, a. 1.)

les facultés soumises à son empire, la garantie assurée et l'efficacité souveraine de l'accomplissement du bien.

Or, nous le savons, la conscience n'est pas autre chose que notre raison, fixée sur l'idéal du devoir, convaincue de l'obligation des lois morales humaines et divines et qui s'applique à discerner pratiquement la conformité de toutes nos actions à cet idéal et à ces lois.

A quel moment pourrons-nous donc parler de conscience vertueuse, sinon quand ce jugement intelligent fera rayonner, en toutes circonstances, sa lumière et sa persuasion, quand l'entraînement au bien aura toute sa force, malgré les passions revêches et les obstacles si souvent dressés en face des meilleures intentions ?

Cette sécurité de la conscience trouve la fermeté de ses assises dans l'accoutumance progressivement stabilisée de toutes les vertus, dans l'assujettissement de toutes les énergies aux injonctions de la raison, enfin dans une vie surnaturelle que la Charité épanouit vers une sainteté de plus en plus digne de l'Amitié de Dieu.

Une conscience, ainsi constituée dans la droiture, réprésente un harmonieux équilibre des facultés humaines. Elle est la santé et la beauté de l'âme (1). Elle

(1) « Virtus, in quantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini quae sunt debitae dispositiones corporis. » (Ia IIae, Qu. LV, a. 2, ad 1.)

donne à l'homme la *bonté* par excellence, c'est-à-dire la perfection ; car elle est, en lui, la fonction active du bien. Les dons naturels de l'intelligence, ceux même du génie peuvent voisiner avec d'étranges pauvretés et nos louanges les plus sincères doivent parfois se tempérer de réticences. Mais, en face d'une conscience vertueuse, aucune restriction n'est de mise dans notre admiration : la vertu est le plus haut sommet de l'homme : elle consacre la maîtrise de la raison, l'affranchissement de l'esclavage passionnel, le triomphe de l'amour du bien, la réalisation effective, en toute la vie, de la grandeur morale (1).

Donnons- nous un instant le spectacle d'une conscience vertueuse ; voyons les éléments qui composent sa perfection.

1. ENRICHISSEMENT DE LA CONSCIENCE DANS LA CONNAISSANCE DES PRESCRIPTIONS MORALES.

Deux principes commandent en nous l'action proprement humaine : notre intelligence et notre volonté. Toute action soumise au contrôle moral en est tributaire. Notre responsabilité est faite de nos raisons d'agir et des amours qui nous y poussent.

Notre conscience, cette pourvoyeuse de notre mora-

(1) « Virtus bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum, ut dicitur in II Ethic.; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. » (*De Virt. in Com.*, Qu. I, a. 1. — Cf. I^a II^ae, Qu. LV, a. 3 ; Qu. LVI, a. 3).

lité, ce discernement appliqué de l'honnêteté pratique, relève nécessairement, pour sa perfection, de la perfection de nos convictions morales et des vertus qui assagissent notre affectivité et assurent la ferveur de notre amour du bien. La vertu de notre conscience est l'expression et le résultat de toutes nos autres vertus (1).

Persuadons-nous que cette perfection représente une énorme complexité et qu'elle comprend des éléments multiples et étrangement variés.

Notre expérience personnelle peut nous convaincre que notre vertu ne parvient à la stabilité — si tant est qu'elle y parvienne à peu près — qu'à la suite d'efforts constants, toujours repris au cours de la durée de notre existence. Ces progrès eux-mêmes, dans leur évolution lente et souvent douloureuse, exigent dans notre esprit et ses points de vue, dans notre volonté et ses intentions, dans notre cœur et ses sentiments, dans nos passions et leurs impulsions, des corrections et des redressements, des prévisions et des sauvegardes qui, par leur cumul et leur entr'aide, finissent par équilibrer, au centre de notre conscience, la force victorieuse du bien.

Supposons donc, par hypothèse, une conscience parvenue à la perfection et demandons-nous de quoi

(1) « Virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus : haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III *de Anima*. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum » (Ia IIae, Qu. LVIII, a. 3).

celle-ci est faite. L'édifice vertueux se dresse devant nous : comme par une coupe verticale, mettons à nu ses fondements, ses étages superposés et son armature intérieure.

La première base de la conscience, c'est notre propre raison, la conscience étant la raison elle-même appliquée à l'investigation pratique du bien. Avant d'exercer cette lumière d'application, notre intelligence proclame l'obligation même du devoir, le « fais ce que dois » qui retentit en toute pensée humaine dès qu'elle réfléchit et écoute au-dedans la persuasion de ses propres évidences.

Ce n'est là qu'un préambule. Notre raison morale — dans l'hypothèse où nous nous plaçons d'une conscience vertueuse — s'est illustrée peu à peu de la connaissance des lois morales que l'enseignement et l'expérience même de la vie nous ont fournie à mesure que nous sommes passés de l'enfance à la jeunesse et de la jeunesse à l'âge mûr. Ce serait un travail gigantesque et d'ailleurs impossible que de dresser le bilan de toutes nos acquisitions dans cet ordre : leçons, admonitions, réprimandes et conseils reçus. Nous n'avons pas manqué, chaque jour que Dieu nous a fait, d'être catéchisés — et souvent chapitrés — par nos parents, nos éducateurs et nos amis ; tous les hommes n'ont cessé — par l'édification de leurs bons exemples et aussi, sans le vouloir, par le spectacle de leur mauvaise conduite — de nous inculquer les règles de l'honnêteté.

Au surplus, nous avons été élevés et nourris dans les enseignements de la Foi catholique. Les lois morales, dont la sagesse et l'expérience humaines nous ont fait connaître les diverses obligations,se sont singulièrement précisées à la lumière de la Loi divine. Nous l'avons appris : Dieu nous couvre d'une mystérieuse sollicitude ; il a le dessein de nous unir à jamais à sa propre béatitude et l'économie d'une telle destinée doit appeler un programme de vie surnaturelle dont la sainte Église, interprète autorisée des desseins de Dieu, est continuellement occupée à nous rappeler les prescriptions positives et minutieuses.

Comment évaluer la profusion de clarté qui nous est venue et nous vient chaque jour de cette source ! Ce que la prédication orale nous expose des exigences de la perfection chrétienne, nos réflexions solitaires l'appliquent à notre conduite personnelle ; nos examens de conscience, en ponctuant nos fautes, nous conduisent à une perspicacité plus affinée des commandements divins.

Enfin, si notre vie surnaturelle s'anime d'une Charité vivante, si elle progresse dans l'élan continu de notre cœur subjugué par l'amour et abandonné aux mystérieuses sollicitations de l'Esprit-Saint,nul doute que s'éveille en nous la pleine et affectueuse intelligence de la Loi dont l'observance doit nous conduire au salut.

2. L'ACQUISITION PROGRESSIVE DE LA VERTU.

Cet enrichissement de notre esprit dans la connaissance des lois morales et de leurs applications n'est encore qu'une part de la perfection totale de la conscience vertueuse : elle garantit dans notre intelligence la direction de la vie morale et son discernement pratique.

Mais, il faut davantage.

C'est le rôle de notre esprit de découvrir ce qu'il faut faire en visée d'un but agréé, mais notre volonté doit désirer le bien entrevu dans ce but et par la-même commander efficacement l'action qui nous en donnera la possession. Nos convictions ne se prouvent que par nos actions.

Or, c'est là l'échec possible des meilleures intentions vertueuses. Pour qu'elles fournissent leur preuve, il faut que, corroborée dans sa force d'élan, notre volonté soit victorieuse de toute résistance et qu'elle fasse passer aux réalisations toutes les actions qui composent la chaîne ininterrompue de notre conduite morale.

D'où peut venir cette suprême et essentielle perfection de la conscience vertueuse, sinon de l'assouplissement de nos affectivités par le régime et l'organisation des vertus morales ?

De celles-ci, voyons se fixer en nous les plans successifs.

Quand notre raison s'est éveillée à l'idéal du devoir par sa propre clarté et plus encore par l'éducation, ce ne fut d'abord, dans notre psychologie d'enfant, qu'une lumière tremblante et fugace. Notre cœur s'en émut-il ? Peut-être, puisque déjà la grâce de Dieu le travaillait. Tout, en nous, cherchait sa voie, nos désirs fusaient de toutes parts vers les joies neuves que nous offrait la vie. Vers quelles joies ? Vers l'instinct d'être heureux, par toutes les formes possibles du bonheur, dans toutes les satisfactions qui se présentaient. En ce chaos de pensées et de sensations, de vouloirs et de jouissances prises à tous les ordres, nos éducateurs, avec la complicité de notre raison, ont tracé des lignes directrices. La loi morale se présentait à nous comme un correctif à des tendances qui s'en accommodaient mal et aspiraient sans trêve à en esquiver les ordres. Et, si ces mêmes ordres étaient parfois enfreints, nous apprenions, par le remords, que notre propre raison nous désapprouvait et que les réprimandes qui nous arrivaient portaient juste.

Quand, peu à peu, nos passions ont grossi en nous leur rumeur, nous fûmes surpris de leur révolte, de la contradiction qu'elles opposaient à notre raison et de l'étrange amollissement qu'elles mettaient dans notre volonté. Mais, après nos fautes de désobéissance, d'égoïsme, d'injustice, de sensualité, notre raison se réveillait, toujours implacable dans son reproche, au centre même de notre conscience. On nous exhorta à nous corriger. La grâce aidant la lumière de

notre conscience et l'énergie de notre volonté, nous résistâmes une fois, deux fois, plusieurs fois... Cette résistance même fortifiait notre bonne volonté et émoussait peu à peu la pointe de la tentation. S'il y eut des intermittences de défaillance et de recul, il y eut davantage des temps de stabilité et de progrès. Il vint un moment où, dans notre compte moral journalier, l'addition de nos victoires fut plus forte que celle de nos défaites. Un idéal de vie d'après la loi de Dieu s'imposait donc à notre conviction avec plus d'insistance qu'un idéal de vie selon le plaisir immédiat. Le raisonnable de la conduite intérieure et extérieure se prescrivait devant notre volonté là où il doit être et non pas dans sa contrefaçon : de mieux en mieux, l'habileté de notre raison s'employait à prévenir les occasions de chute, à discerner les meilleures chances de vertu, à nous dicter de plus fermes résolutions et non plus à chercher partout de quoi nous satisfaire en violant la Loi de Dieu et en justifiant, par des demi-motifs ou des motifs frelatés, nos propres dérèglements.

Et je suppose que cet entraînement à la vertu se soit continué longtemps, à travers des hésitations passagères et des reprises plus énergiques, — il est forcé que des réserves de vertu se soient acumulées en nous et que nos bonnes habitudes se soient tassées et enracinées. Ce n'est pas en vain que nous nous sommes accoutumés à ne point satisfaire notre gourmandise, à ne point écouter l'appel de la sensualité sans frein,

à respecter le droit des autres, en nous persuadant qu'ils ont le sang aussi rouge que le nôtre et qu'il est intolérable de les dénigrer et de les offenser ; ce n'est pas en vain que nous avons vaincu notre mollesse, déployé notre courage et notre effort, aimé la lutte et le sacrifice. Il est logique que ce dressage ait eu son résultat. Un réseau concentrique de forces enveloppe maintenant notre conscience, ne lui permet plus guère de vaciller et l'engage à fond dans la sécurité de la vertu.

Ce n'est pas encore la sécurité absolue. Comment nous en targuer, quand nous sentons notre cœur si faible ? Toute cuirasse a son défaut, et les tentations qui nous assaillent sans trêve cherchent avec astuce les points de moindre résistance. Heureusement, Dieu nous aide et accroît, autant que le peut sa sollicitude, notre invulnérabilité. Car, si notre vie morale fait corps avec notre vie chrétienne, je veux dire : si notre vouloir de la vertu est devenu l'expression de notre Foi vivante, le transport de notre cœur épris de Dieu et qui se sent avide et impatient de fournir la preuve de sa fidélité,— il est clair que la grâce divine, à demeure dans notre âme, vivifie notre Foi et enflamme notre Charité. Mais, en même temps, la grâce épanouit en nous les vertus surnaturelles « infuses » et les dons du Saint-Esprit. Que notre volonté accueille ce secours divin, et voici, dans notre intelligence de nouvelles lumières de discernement ; voici de nouvelles impulsions dans notre volonté si sou-

vent apathique, des apaisements dans notre sensibilité si facilement insurgée. Une force vive qui sort de la toute puissance divine vient ainsi guérir notre infirmité et mettre le couronnement à la perfection de notre conscience.

En celle-ci, les deux principes de l'action morale, l'intelligence et la volonté, sont ainsi portés au maximum de leur *vertu*. Ils ont atteint — si j'ose ainsi dire — leur plein d'énergie, et, parvenus à ce comble de leur pouvoir, s'emploient à organiser, dans sa vérité humaine et divine, toute la conduite.

On le remarquera, divers courants viennent en parallèle, et plus encore en confluent, pour cette perfection totale de la conscience. Notre intelligence s'est enrichie de la connaissance des préceptes moraux adaptés à notre prédestination d'enfant de Dieu. Notre volonté a progressivement renforcé son courage par la mise en échec de nos instincts de révolte et par l'appoint d'énergies divines qui, maîtrisant plus fermement nos passions, ont capté leur ferveur au bénéfice d'une vie désormais animée par la Charité.

Au surplus, ces vertus de notre esprit et ces vertus de notre affectivité ont, les unes et les autres, des origines et des modes d'accroissement différents. Les unes sont dans la capacité de notre nature et sortent de notre effort personnel. Les autres dépassent toute possibilité et tout droit de notre nature : elles nous viennent de la libéralité de Dieu et sont en nous l'œuvre de sa grâce.

Cependant ces vertus naturelles et ces vertus surnaturelles vont de pair dans le mouvement d'ensemble de notre vie intérieure. Par un effort d'abstraction, il nous faut donc saisir, dans l'unité vivante de notre conscience, les principes différents et les conditions de leur vitalité respective.

3. LA FERMETÉ DE LA CONSCIENCE VERTUEUSE

Notre individualité psychologique est faite de la somme de nos habitudes et des tendances principales qui les expriment dans nos actions. Notre caractère moral, lui aussi, est constitué par l'orientation prépondérante des tendances qui résultent de nos habitudes morales.

Dans la description donnée plus haut des éléments qui intègrent la perfection de notre conscience, les vertus naturelles acquises par notre effort personnel s'encadrent dans les connaissances successives et de plus en plus précises des préceptes de la loi morale, dans l'apprentissage des discernements prudents, nécessaires à la fuite des occasions et à la pratique du bien, dans l'assouplissement de notre sensibilité et de nos passions aux ordres de notre raison et de notre volonté entraînées elles-mêmes à la conviction et à l'amour de la vertu.

Ce résultat de perfectionnement — nous le savons par expérience — est l'œuvre d'efforts continués dans

une persévérance inlassable. Peut-être, des dispositions de tempérament, tenant à un équilibre heureux de notre physiologie individuelle, ont-elles favorisé notre bonne volonté et contribué à rendre plus stables nos habitudes morales (1). Peut-être, une éducatien particulièrement attentive a-t-elle semé en nous les germes féconds de nos premières convictions. Les milieux choisis que notre enfance et notre jeunesse ont traversés ont pu nous protéger de leur vigilance, nous instruire solidement de tous nos devoirs, nous apprendre à discipliner notre vie intérieure, nous encourager sans trève à l'honneur et à la dignité en prenant tous les prétextes de fortifier en nous l'horrenr du mal et le goût de la vertu.

Mettons — si l'on veut — que nous ayons eu le privilège des meilleures dispositions natives et le bénéfice d'une éducation morale hors de pair, il reste qu'un jour vient où notre effort personnel s'impose et au tout premier plan. Nos bonnes dispositions de tempérament n'ont pas tardé à être contrebalancées par des instincts plus vigoureux ; les suggestions en faveur du bien qui nous venaient du dehors ont vu faiblir leur force d'impulsion en face de suggestions intimes bien autrement excitantes. Devant nos

(1) « Ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi. » (Ia IIae, Qu. LI, a. 1.— Cf. Qu. disp. *De veritate*, Qu. XXIV, a. 1, ad 19.) — Ces prédispositions de tempérament ont une très grande influence dans la formation et l'éducation de la conscience.

orgueils. nos égoïsmes, nos lâchetés, nos cupidités et nos sensualités, nous nous sommes trouvés seuls, avec l'unique ressource du « oui » ou du « non » de notre volonté. Ce fut la lutte de nous-même avec nous-même, avec ses heurts violents, ses trêves d'épuisement, ses ressauts d'âpreté, duel à mort dont nous savons, dans le mystère de nos douloureux secrets, les alternatives et parfois les tragiques péripéties.

Mais enfin, supposons — pour continuer notre hypothèse — que ce combat quotidien de notre volonté aux prises avec nos passions se soit terminé le plus souvent par la victoire du bien et que notre conscience plus apaisée ait trouvé l'assurance de son équilibre, une telle conquête — la plus haute que nous puissions humainement ambitionner — représente un acquis solide, une force vivante dans laquelle s'engage toute notre personnalité.

Car, ce que nous appelons nos vertus, ce sont nos actions régularisées par nos intentions habituelles ; ce sont donc les points de vue de la moralité devenus les plus coutumiers et les plus caractérisés de notre mentalité, nos énergies affectives devenues prêtes à obéir sans trop de résistance aux commandements de notre conscience. C'est la vertu rendue familière à nos attraits, envisagée aussi bien par notre raison que par notre cœur, comme l'intérêt premier et le principal souci : nous nous y complaisons, aucun sacrifice ne nous paraît trop dur quand il s'agit de la conserver. Notre choix s'est résolument fixé entre le devoir mê-

me austère et le plaisir même enivrant. Nous recueillons le fruit de notre persévérance : le bonheur le plus envié et le plus apprécié par nous est celui qui nous met l'âme en paix. Cette approbation intime du bien dans la décision ferme de le servir toujours est devenue le désir le plus exigeant et la formule la plus courante de notre conscience.

Est-ce à dire que cette solidité soit à toute épreuve et que cet entraînement à la vertu ne doive plus connaître d'échec ? Hélas ! non. C'est parce que notre volonté était libre de s'évader de la tyrannie des passions qu'elle nous a affranchi de leur joug ; mais son caprice peut nous y ramener momentanément. Nous plaçons haut notre cœur ; mais de subtiles et inférieures amours y pénètrent. L'esprit aspire à étendre son règne ; mais la tentation surgit qui mord et fait vibrer la chair. La convoitise immédiate et prenante, la bouffée d'orgueil devant la moindre provocation, la rapacité de l'égoïsme et ses prétentions exorbitantes se glissent parfois et soudainement au centre même de notre conscience et font vaciller sa conviction. Et voici la faute, faute dont nous apercevions tout à l'heure la malice en même temps que l'attrait, et que notre liberté responsable se décide tout de même à préférer. Éclipse passagère, mais enfin éclipse, tache noire sur la pureté habituelle de notre conscience.

La stabilité de notre édifice vertueux est-elle pour cela compromise ? Non. Nous sommes meilleurs que nos actes ; nous valons plus que ce que nous faisons

Une faute contre une vertu ne détruit point celle-ci, pas plus qu'une habitude vicieuse ne peut être déracinée par un acte de vertu qui, par hasard, aurait été soustrait à l'inclination perverse (1). La faute s'oppose directement à l'acte de vertu qui aurait dû prendre sa place si la liberté n'avait pas cédé à la tentation, mais cette faute n'est pas opposée à toute la conscience elle-même qui, de longue date, est assise en ses convictions et dont le remords ne tarde pas à lui rappeler l'insistance (2).

Ah! si la faute morale n'était pas qu'un égarement momentané ; si elle se reprenait avec plus de force de complaisance à la prochaine occasion ; et si enfin les nouvelles occasions successives amenaient de nouvelles chutes successives — il est clair qu'un ébranlement ne tarderait pas à menacer les fondamentales tendances de la conscience. Un amour est entamé dès qu'un autre amour vient le refouler avec un peu d'obstination. Si notre amour habituel du bien accepte, par intermittence, de se renier et en vient au point de justifier, tant bien que mal, ses propres reniements si aucun redressement net et vigoureux ne survient, il est logique que la conscience voie osciller ses certitudes et faiblir sa vigueur et que, peu à peu, de

(1) « Actus peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum : sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur. » (Ia IIae Qu. LXXI, a. 4.)

(2) « Peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. » (*Ibid.*, ad 1.)

compromissions en compromissions, se substituent en elle les habitudes vicieuses.

N'envisageons pas ce cas qui ne rentre point dans la supposition où nous sommes de notre conscience approchant de la perfection et qui, si elle connaît des faiblesses, se restaure aussitôt en sa fermeté et ne consent pas à dévier de ses lignes directrices. En elle, jusqu'ici, nous n'avons considéré que la stabilité qui lui vient de nos vertus morales « acquises » et qui lui garantissent la consistance de son équilibre.

Cette conscience est vraiment notre œuvre et la récompense de nos efforts ; elle est nous-même et le meilleur de nous.

4. LES VERTUS MORALES « ACQUISES » ET LES VERTUS MORALES « INFUSES » COMPARÉES AU POINT DE VUE DE LEUR STABILITÉ

Mais, nous le savons, Dieu travaille avec nous et plus que nous à la perfection de notre conscience.

Déjà les protections morales qui nous ont entouré et ne cessent de nous entourer sont l'œuvre de sa Providence ; déjà les facilités de vertu que nous avons acquises sont dues à son concours de Première Cause stimulant toute énergie.

Mais il y a plus. Dieu s'est épris de nous, attiré par l'image de Lui-même que sa création a mise en notre nature. Nous pouvions connaître et aimer. Dieu a

voulu que nous le connaissions en Lui-même que nous l'aimions Lui-même au delà de tout droit de notre part. L'amour donne tout, et, dans son avidité de bienfaisance, tend à donner l'impossible. Pour l'infini de l'amour, quoi donc serait l'impossible ? Nous ayant prédestiné à Lui, Dieu se penche sur notre esprit pour l'ouvrir, par la Foi, à l'intelligence de cette destinée inouïe. Par l'Espérance, il nous soulève de désirs vers cette béatitude entrevue. Par la Charité, il met en notre volonté une force d'amour capable de réaliser l'union intime de notre volonté à la sienne et, par là même, de transfigurer toutes nos actions par cette ferveur de notre cœur se perdant dans le cœur de Dieu.

Idéal grandiose que cette amitié avec Dieu, déjà vécue ici-bas avant le ciel, mais qui trouverait aisément en nous des retardements et des résistances si elle ne s'y butait déjà à l'incapacité d'y atteindre. Pour que notre vie et toutes les actions qui la remplissent répondent aux désirs de Dieu, il faut que Lui-même achève son œuvre en notre âme et que, par sa grâce, il nous mette à niveau de le servir dans l'amour. Telle est l'économie des vertus « infuses » et des dons du Saint-Esprit qui, nous le savons, assurent la vitalité surnaturelle de notre conscience (1).

Ainsi, Dieu travaille immédiatement en nous, et nous stimule au bien. Il nous donne la faculté de vivre et d'agir dans une Charité qui attire vers Lui toutes nos intentions. Les vertus surnaturelles qui nous con-

(1) Voir, plus haut, chap. IX. p. 171-177.

fèrent cette surélévation dans les tendances primordiales de notre conscience ne sont donc pas notre œuvre, mais celle de la bonté et de la magnificence divines. Elles ne sont pas conquises par nous : leur plan et leur structure dépassent à l'infini l'effort possible de toute causalité humaine.

Alors même que nous sommes établis dans la Charité et la possession des principes de l'activité surnaturelle, nos progrès vertueux ont leur raison directe dans l'accroissement de notre Charité, accroissement dont nos actes méritoires peuvent bien être l'appel, mais dont, seule, rend compte, en dernière analyse, la libéralité infinie (1).

La permanence de ces principes de notre conscience surnaturelle et qui sont les vertus « infuses » est donc à la merci de Dieu. Oui, mais à la merci du Dieu qui nous aime... C'est la mélancolie de l'amitié humaine de sentir ses limites, de se heurter au fini de ses dons, alors qu'elle caresse la chimère de vouloir donner à l'infini. Mais la perfection de Dieu empêche, en Lui, l'amour de se limiter et de s'épuiser. Du côté de Dieu, Amour essentiellement donateur, les vertus surnaturelles ont donc leur stabilité garantie.

Mais voici que leur vient, de nous-mêmes et non plus de Dieu, une singulière précarité. La Charité met

(1) « Sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur par actionem Dei a quo causantur... Actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis ; quia praesupponunt caritatem quae est principium merendi. » (Qu. Disp. *De Virt. in Com.*, Qu. I, a. 11.)

en nous l'amour qui répond à l'amour de Dieu et qui lui répond par le choix libre et la prédilection spontanée. Or, notre cœur, même excité par la grâce, reste notre cœur d'homme, oscillant et faible, capricieux et changeant. La Loi de Dieu s'offre comme le programme dont l'exécution doit prouver notre amour. Et il y a d'autres lois qui, à l'intérieur de nous, s'insurgent : nos orgueils se rebiffent, nos égoïsmes se renfrognent, nos sensualités jettent leurs pullulantes tentations. La longanimité de Dieu est grande et sa libéralité magnifique. Son amitié est patiente devant nos tiédeurs et nos langueurs. Les péchés véniels que nos faiblesses accumulent, ne compromettent pas encore la sécurité de notre union avec Dieu, ni la continuation de ses dons : nous négligeons, nous sommes indélicats, mais notre amitié persévère : nous ne trahissons pas encore.... (1)

Mais enfin, si, un jour, nous trahissons par le péché mortel ; si, en pleine indépendance, nous nous dressons en face de Dieu pour lui dire : « Votre amour ne m'est rien puisque je le vilipende, je ne vous aime pas puisque je fais ce que vous défendez et je ne fais pas ce que vous me commandez », si cet outrage est pertinemment consommé, que peut-il, que doit-il se passer ? L'amour, qui pardonne tout, ne pardonne pas d'être à ce point offensé et piétiné. Le moins qu'il puisse faire, en attendant la sanction de la justice, c'est de suspendre les dons qu'il prodiguait. Le péché

(1) IIa IIae, Qu. XXIV., a. 10.

mortel nous constitue en état d'inimitié avec Dieu. Celui-ci nous retire donc la grâce sanctifiante et, avec elle, la Charité, les vertus morales « infuses » et les Dons du Saint-Esprit (1).

Ainsi, tandis que nos vertus morales « acquises » — nous l'avons vu plus haut — ne sont pas ébranlées dans leur consistance par le fait d'une faute morale qui interrompt un instant le courant habituel qu'elles animent dans notre conscience, les vertus « infuses », au contraire, nous échappent dès qu'un péché mortel consacre notre rupture avec Dieu. Les premières sont à nous et sont devenues formes intégrantes de notre psychologie personnelle dont elles orientent les tendances habituelles; par elles, autant que par nos puissances d'action dont elles corroborent la direction et l'énergie, nous sommes vraiment la cause propre de notre perfection morale. Les secondes sont des effets d'une cause qui n'est pas nous. C'est Dieu qui, en dehors de toute exigence de notre part, nous constitue par sa grâce et ses vertus « infuses », principes d'une activité qui, en elle-même aussi bien qu'en son résultat de vie surnaturelle, déborde nos pouvoirs.

Or, l'amitié étant rompue par notre faute, le motif du don cesse, et le Donateur se retire. Catastrophe sans équivalence que cette chute dans le péché mortel

(1) « Per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quod requirit ut Dei voluntatem sequatur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. » (*Ibid.* a. 12.)

et qui découronne notre conscience morale. Indépendamment des rigueurs des sanctions éternelles qui menacent notre ingratitude, à savoir : le ciel fermé et la damnation entr'ouvrant son abîme ; c'est, dès maintenant, la perte de l'intimité divine, l'abandon, à ses seules ressources, d'une conscience qui peut bien pratiquer encore le froid stoïcisme de la vertu humaine, mais sans autre impulsion que des mobiles naturels et sans autre récompense que l'approbation de la raison. Dieu n'est plus au centre de notre cœur pour y réchauffer l'amour et nous tenir en haleine devant les promesses de sa béatitude. Puisque, de parti-pris, nous le quittons, il s'arrête de se pencher et de nous envelopper de sa grâce et de sa Charité. Il n'est plus attiré au-dedans de nous par une pensée attentive et un cœur captivé; nos intentions et nos sentiments, nos complaisances et nos actions se détachent de Lui et ne le cherchent plus. Nous apparaît-il encore à l'extrême lointain de notre horizon ? Oui, puisqu'en perdant la Charité, nous n'avons pas perdu la Foi ni l'Espérance. Mais, ce n'est plus qu'une foi morte et une espérance sans appui en un Dieu qui nous est devenu insensible et dont la présence s'efface sans plus intéresser notre action (1). Devant notre

(1) « Actus peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum, sicut non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt

refus, l'Ami offensé a repris son amour et il s'en ira pour jamais, à moins que sa miséricorde infinie ne puisse résister au spectacle de notre misère et que, dans un retour de pitié, elle ne nous accorde la grâce qui triomphera de l'endurcissement de notre cœur.

***

Ainsi, en résumé, la perfection de notre conscience morale relève de deux causes distinctes : l'effort poursuivi de notre raison et de notre volonté personnelles nous donnant les vertus « acquises », puis le travail incessant de la grâce de Dieu, nous octroyant et nous conservant les vertus « infuses ».

Ces deux influences parallèles ne détruisent pas l'unité vivante de notre conscience; mais elles ne se correspondent pas de tous point : nous pouvons concevoir une vie morale qui se développe, dans l'ordre naturel, par l'éducation, la correction et l'applications constantes, et raffermisse continuellement ses assises par les bonnes habitudes, sans être arrêtée dans son entraînement vers le bien par des fluctuations intermittentes : arrière-fond résistant dans son

virtutes, et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae quantum ad hoc quod sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sunt virtutes. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati. » (Ia IIae, Qu. LXXI, a. 4.) — Cf. *Ibid.*, Qu. LXXIII, a. 1, ad 2 ; IIa IIae Qu. XXXIV, a. 12 ; *De Virt. in Com.*, Qu. I, a. 1, ad 5.

armature et qui explique la continuité des tendances de notre caractère moral. Que, par la grâce, les vertus « infuses » et les Dons, les habituelles intentions vertueuses s'amplifient jusqu'à placer leur intention dans l'amour de Dieu ; que, par des énergies surnaturelles, se réalise ce programme nouveau de vie morale : voilà un résultat supérieur qui n'est pas en continuité *directe* avec l'acquis de nos vertus naturelles. Celles-ci résisteront dans leur allure foncière, quand bien même le péché mortel, brisant notre amitié avec Dieu, verrait se désagréger l'édifice intérieur de nos vertus surnaturelles.

Et pourtant, est-il concevable qu'une continuité *indirecte* ne s'établisse pas, entre ces deux influences parallèles, dans le déroulement effectif de notre vie morale? Nos vertus naturelles ne tireront-elles pas profit, pour leur stabilité, de nos vertus surnaturelles, et réciproquement? Par ce double courant entrecroisé, notre vie intérieure, faite de nos actes vertueux et aussi, hélas! de nos péchés, ne réduira-t-elle pas la courbe de ses oscillations successives?

Tel est le nouveau problème à résoudre.

CHAPITRE XI

Les oscillations de la conscience.

SOMMAIRE :

LES VERTUS « INFUSES » NOUS DONNENT LA CAPACITÉ DE L'ACTION SURNATURELLE, MAIS NON PAS SA FACILITÉ. — LES VERTUS « ACQUISES » ET LES VERTUS « INFUSES » BÉNÉFICIENT RÉCIPROQUEMENT DE LEURS PROGRÈS RESPECTIFS. — LES VERTUS « ACQUISES » FAVORISENT LA PERSÉVÉRANCE DANS LA VIE SURNATURELLE.

Quand nous parlons de la vertu que peut posséder un homme, nous en parlons comme du terme achevé d'une évolution continue, comme le résultat de progrès successifs qui, sans rétrograder, aboutissent à leur épanouissement. Nous concevons ce développement de perfection à la manière d'une ascension qui, du degré infime, se hausse méthodiquement jusqu'au sommet, ou encore à la manière de la croissance qui déploie sans arrêt, par une poussée de sève ininterrompue, la tige d'un végétal, ses branches, ses ramures, ses feuilles et ses fruits.

Cette façon d'envisager le progrès vertueux ne répond qu'à une vue théorique.

En fait, dans la réalité quotidiennement vécue de nos consciences et de nos actions, notre vie morale se présente tout aussi bien en discontinuité qu'en continuité. Même déjà parvenus à quelque degré de vertu, nous cessons aisément d'être vertueux ; car nous ne planons pas toujours dans l'éther lumineux de l'idéal : nous nous mettons parfois à ramper. Le péché que nous réprouvions hier, nous le commettons aujourd'hui sans trop de remords ; nous revenons pour un temps à des habitudes perverses que de vigoureux efforts avaient amorties ; puis, tout de même, nous nous relevons et regagnons les chemins austères un instant désertés. Le tracé de notre vie morale ne doit pas être figuré par une ligne droite rigidement tendue, mais plutôt par une ligne ondulante aux oscillations rapprochées et multiples.

Ces oscillations ont diverses amplitudes. L'oscillation maxima correspondrait assez bien à la conversion morale ; l'oscillation minima, à la défaillance brusque d'un péché grave, aussitôt regretté, survenant dans le courant de la vie vertueuse.

Avant d'envisager cette double alternative, voyons d'abord de quoi est faite la stabilité de notre conscience.

1. LES VERTUS « INFUSES » NOUS DONNENT LA CAPACITÉ DE L'ACTION SURNATURELLE, MAIS NON PAS SA FACILITÉ

La conscience vertueuse, nous le savons, puise sa perfection à deux sources : notre effort personnel, qui façonne notre caractère moral par les propres vertus que nous acquérons ; puis la grâce de Dieu, qui donne à nos énergies de fournir les actions sanctifiées exigées par notre prédestination d'enfants de Dieu.

Nous sommes bien obligés de séparer, pour la clarté de l'analyse, ces deux courants de perfection de la conscience afin de bien saisir leur différence au point de vue de l'origine et de la stabilité. Mais nous ne tarderons pas à montrer comment ils se renforcent réciproquement et bénéficient de leurs progrès respectifs.

Les vertus naturelles, fruits de notre tempérament, de notre éducation et de notre courage volontaire, mettent en nous, pour le bénéfice de notre vie morale, un élément de résistance dificilement modifiable. Si des sacrifices fréquents, au cours de longues années, ont assagi nos cupidités, nos égoïsmes et nos orgueils, il est à croire que les bonnes habitudes que nous avons ainsi contractées ne vont point vaciller au moindre incident et que, si nous faiblissons encore parfois dans le péché, notre conscience un instant affaissée reprendra bientôt son entraînement normal et sa force expansive de bien.

Les vertus morales surnaturelles sont en nous à la merci du don de Dieu. De la part du Donateur, elles possèdent une garantie absolue. Dieu nous appelle à sa vision et à sa possession ; il nous communique la capacité d'entrevoir, d'espérer et d'aimer cet infini béatifiant qu'il veut être pour nous. Il achève de nous mettre à portée de nous unir à lui, en nous accordant les vertus « infuses » et les Dons du Saint-Esprit qui doivent éclairer notre esprit, affermir notre cœur et diriger toutes nos actions conformément à la volonté divine. Cette Grâce, ces Vertus et ces Dons n'ont, en leur cause, aucun motif de versatilité. Quand l'amour se donne, il ne peut songer à se reprendre que devant le mépris et le refus. Ce n'est que par le scandale du péché mortel, rupture consommée de l'amitié avec Dieu, que celui-ci se trouve obligé, par sa justice, de retirer au prévaricateur le bénéfice de ses dons.

Cette perte, qui anéantit en nous l'œuvre divine et nous voue à la damnation, est une catastrophe sans pareille dont nos intelligences obtuses ne savent pas assez évaluer le malheur. Toute l'économie de la grâce et de la vertu est de nous en préserver et de nous aider à remonter à flot quand la faute nous a un instant roulés dans sa vague et submergés.

Que crée en nous la vertu parfaite ? Une volonté péremptoire du bien et une raison appliquée à discerner et à décider pratiquement celui-ci. La vertu met en nous, vis-à-vis du bien moral à réaliser en n'importe quelle facile ou difficile action, une promp-

titude et une spontanéité analogues à celles d'une inclination de tempérament vis-à-vis d'un ordre particulier d'actions. Tout au long de notre vie, se livre, à l'intérieur de nous, la lutte perpétuelle de nos tendances. Nous sommes relancés de tous côtés par l'appel au bonheur, note harmonique qui vibre à travers les plaisirs et les joies qui nous sollicitent. Mais parce que, par hypothèse, la vertu règne, c'est donc que le seul bonheur envisagé et désiré est celui que nous procurera une vie réglée par la loi morale.

Cette promptitude à l'action vertueuse n'est d'ailleurs pas le fait de nos premiers débuts dans la vie morale : ceux-ci nous furent pénibles et le sont demeurés longtemps (1). Il n'est pas requis ni même possible que nos actes vertueux ne rencontrent plus en nous une opposition vive et cruellement ressentie. « La chair convoite contre l'esprit. » Cette loi n'est pas infirmée en nous par le triomphe de la vertu. Mais il suffit que ce triomphe s'affirme et que notre conscience ne fléchisse pas en face du plaisir dont l'ardeur immédiate nous provoque : la louange de notre vertu et même sa joie très haute ne sont pas amoindries par le cuisant du sacrifice obligé.

Quand les vertus « infuses » surnaturelles viennent s'ajouter aux vertus morales « acquises, » la volonté

(1) « Actus praecedentes virtutem, sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet homo agit fortia et justa ; non autem quantum ad modum agendi ; quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate. » (Qu. Disp. *De Virt. in Com.*, Qu. I, a. 9, ad 13.)

péremptoire du bien et son discernement actif ne peuvent manquer d'être singulièrement renforcés dans leur fermeté.

Ce n'est plus seulement l'idéal du devoir raisonnable qui nous attire, mais un Dieu vivant qui nous appelle à le servir dans l'amour. Que notre vie rejoigne ce but surnaturel et interprète vers lui toutes nos actions, que ce goût de la vertu se tourne en conviction inébranlable, que notre amour de Dieu accentue la ferveur de notre amour du bien : voilà, pour la conscience morale, une sécurité incomparable.

Ce réconfort surnaturel qui survient à la conscience tient tout d'abord à la valeur du motif qui prime maintenant en face de chacune de nos actions et qui se formule en ce solennel enjeu : l'amitié ou la réprobation de Dieu. De plus, dans la lutte continuelle de la vie morale, l'énergie des vertus mises par Dieu dans notre raison, notre volonté et notre sensibilité, assure les discernements opportuns, les décisions vigoureuses et les victorieuses offensives contre les passions revêches.

N'imaginons pas cependant que les vertus « infuses » soient faites pour supprimer en nous toute rébellion de la chair contre l'esprit, toute résistance de nos instinctives complaisances d'égoïsme ou d'orgueils. C'est là une misère dont nous devons sentir l'âpreté afin de gagner plus saintement le mérite de nous en affranchir.

Sur ce point, les vertus naturelles prévalent sur les

vertus « infuses ». Fruits de notre effort courageux et persévérant, elles résultent de nos victoires successives sur les tentations ; elles supposent donc que notre sensibilité, dans ses éléments physiologiques et psychiques, s'est acclimatée, à force de s'y plier, au régime de l'obéissance ; elles supposent que nos tendances morales supérieures dominent aisément toutes autres tendances contraires ; c'est pourquoi, nos vertus, quand elles progressent, font nécessairement progresser — sans supprimer, hélas ! toute résistance — l'aisance et la facilité de l'action.

Les vertus « infuses » nous donnent la *faculté* de l'action surnaturelle ; mais, par elles-mêmes, n'en garantissent pas l'exécution aisée et *facile*. Elles transposent nos mobiles, parce qu'aimant Dieu nous n'avons plus seulement à justifier, dans nos actes, les exigences de notre dignité humaine, mais à mettre en eux la preuve de notre fidélité. Nos tempérances, par exemple, ne sont plus seulement des sobriétés, mais deviennent des mortifications ; nos renoncements d'orgueil de colère ou d'amour-propre ne sont plus seulement des convenances d'honnêteté et de distinction, mais des humiliations consenties, au souvenir de Celui qui, pour racheter nos iniquités, s'est laissé écraser comme un ver de terre.

Cette faculté de l'action surnaturelle et méritoire que les vertus « infuses » confèrent à nos puissances d'action, ne change rien au mécanisme de celles-ci (1).

(1) « Cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisi-

De la perfection que ces puissances ont atteintes, dépend la plus ou moins grande facilité dans la mise en œuvre des vertus « infuses ». Sont-elles dépourvues de bonnes habitudes et entravées par des dispositions défavorables de tempérament et surtout par des penchants désordonnés et longtemps encouragés ? il est logique que cette force de résistance rende pénible l'exercice de la vertu surnaturelle, en ses commencements. De cette lutte intestine, la grâce, sans doute, sortira victorieuse, comprimant, par la décision d'une conscience intransigeante, les tentations antérieurement agréées ; mais, subjuguées et vaincues, celles-ci persisteront par le regret intermittent de leurs plaisirs, rendant pesant un joug pourtant préféré, mettant quelque amertume passagère à la satisfaction d'être délivré de leur domination (1).

tae non potest esse meritorius sine caritate : cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes ; unde actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. » Qu. Disp. *De Virt. in. Com.* Qu. I, a. 10, ad 4.

(1) « Passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose ; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem... Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam hujusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid praevalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur ; et hoc habet ex causa sua : quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo jam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere ; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod hujusmodi passiones, etsi sentiantur, nullo tamen modo dominentur ; virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati, et hoc facit infaillibiliter, ipsa manente... » (*ibid.*, ad 14) — « Habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dis-

2. LES VERTUS « ACQUISES » ET LES VERTUS « INFUSES » BÉNÉFICIENT RÉCIPROQUEMENT DE LEURS PROGRÈS RESPECTIFS.

Il y a donc correspondance entre l'exercice plus ou moins facile de nos vertus surnaturelles et le degré de perfection de notre caractère moral.

Il faut évaluer ce degré de perfection d'après toutes ses causes prochaines et éloignées, l'apprécier par conséquent d'après les bonnes ou les mauvaises inclinations de notre tempérament, les négligences ou les soins de notre première éducation, les habiletés natives de nos discernements pratiques ou les défectuosités coutumières de nos jugements, et surtout d'après les habitudes que le courant même de notre volonté, l'enchaînement des circonstances, les occasions et nos propres attraits nous ont fait contracter pour ou contre la vertu ; car ce sont nos habitudes qui, par les résultats opposés de nos efforts vertueux ou de nos travers passionnels, dénoncent la force intime et la tendance prépondérante de notre conscience.

L'inégalité dans la pratique de la vertu — qu'on la considère chez divers individus ou chez le même à des époques différentes de sa vie — tient directement à l'inégalité dans l'inspiration de Charité qui anime la

positiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas. Quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis : quia per exercitium actuum quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones. » (Ia IIae, Qu. LXV, a. 3, ad 2.)

conscience, mais indirectement encore aux facilités ou aux résistances qui sont le fait du tempérament et des habitudes morales.

Certes, qu'une véritable Charité nous soulève, que, par la grâce, notre volonté s'imprègne d'un amour vainqueur et irrésistible, — il est à penser que, quelle que soit la vigueur de nos passions, notre conscience en triomphera. N'en doutons pas, le secours divin qui l'appuie est assez fort pour cette victoire. Mais nous ne méritons pas toujours que notre Charité se monte à ce ton de ferveur et de vigueur ; et les chances de persévérance dans la vertu sont moins grandes si, au lieu d'une volonté solidement fixée dans une intention habituelle d'honnêteté, nous nous proposons l'observance intégrale de la loi divine après avoir jusqu'alors obéi à nos caprices, suivi nos penchants, accueilli toute suggestion passionnelle, n'ayant pour ainsi dire jamais déployé d'efforts pour nous contraindre à la vertu. Les transformations morales miraculeuses — toujours possibles — ne sont pas la loi ordinaire de la Providence. La grâce, qui peut tout par elle seule, attend les avances de notre liberté ; elle donne sa perfection à celui qui, laborieusement, se rend digne d'en utiliser l'efficacité (1).

(1) « Si consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem : sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus. Quia ad attingendum medium virtutis quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius ; vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius

N'imaginons pas, cependant, que cette perfection naturelle et cette perfection surnaturelle de notre conscience doivent aller en succession.

Théoriquement parlant, nous disons : avant de prétendre devenir un parfait chrétien, il faut d'abord être un honnête homme ; mais, en réalité, nos vertus morales naturelles sont appelées à se développer en même temps que nos vertus surnaturelles. Les unes et les autres devront bénéficier réciproquement de leurs progrès respectifs.

Ceux qui nous ont formés à la vertu, parents et éducateurs, le savaient. Ils étaient des croyants et d'honnêtes gens ; et c'est en faisant valoir tous les motifs naturels de dignité humaine et tous les motifs surnaturels d'amour et de crainte de Dieu qu'ils nous encourageaient au bien. Leurs leçons, leurs admonitions et leurs corrections nous suivaient continuellement et soutenaient nos efforts. Les pratiques religieuses, la fréquentation des sacrements maintenaient la grâce en notre âme, et le secours des vertus surnaturelles élevait continuellement notre force morale.

De tous les côtés à la fois, si je puis ainsi dire, nous apprenions la pratique du bien. Notre esprit de foi s'éclairant de plus en plus, nos mérites obtenant de Dieu une Charité plus abondante, nos actes vertueux se multipliant, — notre conscience voyait s'établir peu à peu ses convictions morales et s'affermir son

judicium rationis, aut etiam propter majus gratiae donum. » (Ia IIae, Qu. LXVI, a. 1.) — Cf. *ibid.*. a. 2 ; Qu. Disp. *De Virt. in com.*, Qu. I, a. 8 ; *De Virt. Card.*, Qu. I, a. 2, ad 1.

courage vertueux. S'il y eut des défaillances, elle ne durèrent pas ; s'il y eut des chutes, elles furent regrettées et réparées. Ces écarts étaient suivis de reprises volontaires énergiques, d'un retour à Dieu plus franc dans un amour plus intime et plus vif. La continuité des sacrifices que la vertu nous a coûtés, les luttes obstinées qu'il nous a fallu soutenir et les victoires que la grâce et notre bonne volonté nous ont permis d'enregistrer à notre actif, n'ont pu manquer d'atténuer les révoltes de nos mauvais instincts, de réprimer l'irruption de nos penchants désordonnés, d'assouplir à la règle morale le troupeau tumultueux et naturellement indiscipliné de nos passions.

Ainsi donc, en même temps que notre vie surnaturelle progresse, notre caractère moral se fixe. Nos vertus « infuses » bénéficient, pour la facilité de leur exercice, des assouplissements que des accoutumances progressives mettent dans nos puissances d'actions. Nous sommes d'autant plus aisément vertueux que les résistances à la vertu ont été depuis longtemps et énergiquement combattues.

C'est d'ailleurs un fait évident et notre expérience est là pour en témoigner : quelles que soient la ferveur de notre Charité ou la force d'élan de nos vouloirs vertueux, nos premiers débuts dans une pratique morale un peu sévère nous sont pénibles, et ils le sont dans la proportion même de nos bonnes ou mauvaises tendances de tempérament et surtout de nos favorables ou défavorables habitudes précédentes. Cette persua-

sion entraînante, cette volonté impatiente et agissante de l'action sanctifiée que fonde en nous la Charité surnaturelle, dès qu'elle envahit notre cœur, sera d'autant plus sûre de son efficacité immédiate et de la continuité de ses progrès, que les tendances perverses seront habituellement refoulées et les passions récalcitrantes comprimées et matées par l'exercice même des vertus qui les contredisent (1).

Cette cohésion entre notre caractère moral et notre vie surnaturelle va nous apparaître mieux encore à travers les oscillations possibles de notre conscience.

3. LES VERTUS « ACQUISES » FAVORISENT LA PERSÉVÉRANCE DE L'ACTIVITÉ MORALE SURNATURELLE

La vertu ne nous immunise pas contre le péché. La liberté la domine et peut lui substituer ses caprices.

Nous avons vu comment le péché peut survenir dans la conscience vertueuse (2). Prenons le fait. Supposons la défaillance existante. Mesurons-en la courbe et voyons, étant donné l'état d'âme d'où elle part, comment elle sera réduite et effacée.

Le péché — entendons ici le péché mortel — peut

(1) « Facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus ; scilicet ex consuetudine praecedente, et hanc facilitatem non tribuit virtus infusa statim in suo principio ; et iterum ex forte inhaesione ad objectum virtutis ; et hanc est invenire in virtute infusa statim in suo principio. » (*In Sent.*, IV, D. 14, Qu. II, a. 2, ad 5.)

(2) Cf. chapitre IX, pp. 182 et suiv.

être une chute dont on se relève aussitôt par la contrition et le sacrement de Pénitence. Il peut être aussi le premier acte d'une série de fautes qui, en s'accumulant, consacrent non seulement la rupture avec Dieu et la perte de sa grâce, mais amorcent des habitudes qui, peu à peu, font accepter leur domination.

Envisageons d'abord ce dernier cas, le pire. Saisissons-le, non pas dans ses préludes et ses accentuations successives, mais à l'heure où le travail du remords et de la grâce prépare la volte-face de la conversion.

Chez ce pécheur, les inclinations vicieuses se satisfont sans grande protestation de la conscience ; une tendance à une catégorie spéciale de fautes prédomine, elle subjugue tous les autres attraits et les oriente à la recherche du plaisir préféré. Mettons, pour plus de clarté, que ces habitudes de péché concernent la sensualité.

Cet intempérant ne possède plus la Charité, ni les vertus « infuses », ni les Dons : des amours plus violentes l'ont capté. Mais, il a la Foi : peut-être sa vie extérieure se plie-t-elle encore aux pratiques religieuses. A la rigueur, rien ne dénonce, en ses paroles, la perte de ses convictions intimes. Lui semblent-elles à lui-même perdues ? Non, peut-être ; car la passion enveloppe habilement la conscience du voile de ses illusions et, dans ce trouble entretenu, persuade la raison de fournir des excuses aux dérèglements les plus avérés. Pécheur et, malgré tout, s'en rendant compte, car le remords s'éveille et, au-de-

dans, répète de plus en plus ses reproches ; ne pouvant manquer de constater, par le contraste remémoré de sa vie passée, la déchéance du présent ; heurté peut-être dans sa native délicatesse par les vulgarités auxquelles il s'abandonne ; humilié de se sentir amoindri et rougissant de lui-même ; balancé entre la faute et l'amer regret qu'elle soulève ; emporté fougueusement dans la passion et, celle-ci étant assouvie, déchiré tout aussitôt par le tourment de lui avoir cédé une fois de plus ; n'ayant plus la paix dans son cœur, mais seulement le vide et le dégoût ; parfois se ressouvenant de Dieu, de ce Dieu, prié jadis, maintenant délaissé et, malgré tout, impossible à éluder, car les rappels de sa Loi et les menaces des sanctions éternelles retentissent dans la conscience : tel est l'état de celui qui, par ses péchés accumulés, a rejeté Dieu de sa vie, ne l'aime plus et ne pense plus guère à Lui que par hasard et pour se souvenir de le craindre.

Or, la crainte est le commencement de la sagesse, y compris de la sagesse qui nous fait retourner à la moralité et à l'amour Dieu. Car, ce sentiment de crainte, œuvre de la grâce actuelle, peut prendre dans la conscience une singulière vivacité, cristalliser tous les motifs du remords, jeter l'âme en détresse, la harceler avec ténacité et finalement provoquer la décision généreuse de la conversion (1).

(1) « Primum propter quod aliquis maxime incipit peccatum vitare, est consideratio poenae inferni et extremi judicii. Et ideo dicitur

Supposons cette conversion consommée. Le pardon de Dieu est descendu sur l'âme repentie et pénitente. Ce pécheur est redevenu l'ami de Dieu, qui lui a rendu la Grâce sanctifiante, la Charité, les Vertus « infuses » et les Dons. L'union est renouée, l'accord des volontés s'est fait ; le ferme propos est donné de suivre désormais la Loi de Dieu et non plus la loi du plaisir ; la Charité surnaturelle revivifie le cœur, lui rend le goût de la vertu et le détache du péché.

Mais, est-il vrai que ce pécheur d'hier soit entièrement détaché du péché ? Lui qui maintenant possède les vertus « infuses », celle de tempérance en particulier, est-il délivré des habitudes de sensualité qui jusqu'alors le tyrannisaient ? Suffirait-il de l'absolution sacramentelle et d'un acte de contrition pour extirper jusqu'à la racine toute tendance vicieuse ?

La Grâce, qui surélève et guérit notre nature, ne peut à ce point la violenter. Dans la psychologie de ce converti, s'est produite une modification profonde puisqu'il s'est enfin décidé pour Dieu. Son attrait premier n'est plus dans les satisfactions de la concupiscence, car sa résolution est prise de les sacrifier. Il regrette d'avoir offensé Dieu et ne supporte plus la pensée de l'offenser à nouveau en retournant à sa prévarication. Le penchant passionnel, qui antérieurement maîtrisait sa volonté, est maintenant contredit

Eccles. I : *Initium sapientiæ timor Domini*. ibidem : et *Timor Domini expellit peccatum*. Licet enim ille qui ex timore non peccat, non sit justus, inde tamen incipit justificatio. » (III Opusc. *De Praeceptis charit.* Prol.)

par une volonté plus impérieuse puisqu'elle vient de triompher par le repentir. La mauvaise habitude a subi un échec qui entame son relief et amoindrit la force de son entraînement (1).

Mais, elle n'est point déracinée de tous points. Sans doute, le péché, qui en était l'expression courante, est incompatible avec l'état d'âme présent : outrager Dieu à nouveau répugne à la volonté qui a repris contact d'amitié avec Lui et s'est juré d'obéir à sa Loi. Mais les dispositions au péché qui proviennent des fautes antérieurement accumulées, demeurent avec leur puissance de suggestion : la sensibilité est encore prête aux troubles subits ; les occasions du dedans ou du dehors jusqu'alors accueillies n'ont point renoncé à leurs avances. Diminuée en sa vivacité, — puisque la volonté, forte de son refus et de la grâce qui l'appuie, se soustrait à ses exigences, — la mauvaise habitude n'a pas perdu toutes ses ressources. Elle est en voie de regression ; mais, avant qu'elle en arrive à la consomption, il faudra la persévérance, la durée d'une très longue persévérance. Les victoires se comptant les unes après les autres, les résistances renforçant, par leur répétition même, chacune de leur répulsion, il faudra bien que s'opère progressivement l'atténuation de la mauvaise tendance, assez du moins pour que ses rappels

(1) « Cum habitus ex frequentia operum peccati generatus virtuti acquisitae contrarius sit, non contrariatur directe virtuti infusae quae habet oppositionem ad peccatum ex parte illa qua est offensa Dei. Unde non oportet quod statim virtutibus infusis restitutis, habitus vitiorum totaliter tollantur, quamvis impediantur et etiam diminuantur » (IV *Sent.* D. XIV, Qu. II, a. 2, ad 4).

perdent de leur insistance et ne deviennent plus de perpétuelles embûches à la bonne volonté.

Dans les débuts de son retour à la vie morale surnaturelle, le néo-converti devra se résigner au douloureux conflit entre ses résolutions pourtant fermes et le continuel tiraillement de ses passions. On ne s'improvise pas vertueux. La grâce de Dieu peut briser tout obstacle ; mais, si elle s'insinue dans notre liberté et l'applique au bien, c'est en lui laissant fournir — rançon des fautes passées — le laborieux courage qui doit maintenant interdire des satisfactions jusqu'alors caressées et depuis longtemps habituées à faire admettre leurs exigences (1).

Tout autre sera l'état d'âme du vertueux dont la vie morale, suffisamment équilibrée par de longues habitudes et une Charité surnaturelle fidèlement entretenue, a pourtant connu le malheur d'un péché

(1) « Licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum, ex virtute gratiae ; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfectio. » (Qu. Disp. *De Virt. in Com.*, Q. I, a. 10, ad 16.) — « Cum habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens ; sicut habens habitum scientiae interdum impeditur ad ejus usum per somnolentiam vel ebrietatem vel aliquid hujusmodi. Sic ergo iste qui poenitet, consequitur, cum gratia gratum faciente, caritatem et omnes alios habitus virtutum, sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas patitur difficultatem in executione virtutum quas habitualiter recipit ; quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum ; per quos simul et contrariae dispositiones tolluntur et habitus virtutum generantur. » (Q. Disp. *De Virt. Card.*, Qu. I, a. 2, ad 2.)

grave. La tentation l'a ensorcelé et il s'est avili dans la faute. Mais la protestation ne tarde pas à s'élever : toutes les voix des vertus passées font gronder le remords dans la conscience et excitent en elle un impatient désir de retrouver l'amitié divine. Comment la grâce de la contrition tarderait-elle plus longtemps ? La réconciliation se consomme dans la pénitence et la promesse d'une irrévocable fidélité.

On voit la distance qui sépare cette conscience, fidèle de longue date mais un instant égarée, de cette autre conscience, réconciliée sans doute, elle aussi, mais au sortir d'une vie passablement tarée.

A ce moment précis où nous les considérons, ces deux chrétiens sont en possession de la même grâce sanctifiante, des mêmes dons divins et, par conséquent, des mêmes vertus morales « infuses », prêtes à se dilater en actions méritoires, sous la même pressante influence de la Charité.

Du côté de Dieu qui les donne, ces énergies communiquées sont aussi fortes, aussi souveraines ; mais du côté du sujet qui les reçoit, quelle différence !

Dans l'âme qu'une longue formation vertueuse et de constants sacrifices ont fortifiée dans la pratique du bien moral, la vertu « infuse » trouve le terrain de son action préparé d'avance, non rebelle à la propension de son activité : c'est un courant, qui, après une interruption, retrouve sa pente et son élan. Au contraire, chez le vicieux invétéré, et qui se réveille à la vie divine, les vertus surnaturelles, bien que capables de

victoire par elles-mêmes, se trouvent immédiatement en conflit avec les passions et les vices précédemment flattés : les mêmes occasions lui offriront les mêmes séductions; les mêmes exigences fonctionnelles demanderont à servir une imagination et une pensée hantées des plaisirs passés ; les mêmes convoitises vont allumer ses sens; les mêmes tentations feront trembler ses désirs. Sans doute, les vertus « infuses » peuvent triompher dans cette lutte — l'amour de Dieu prévaut sur toute concupiscence et le Bien infini l'emporte en attrait sur nos fugitifs plaisirs — ; mais l'assurance de leur victoire n'est pas suffisamment garantie en cette âme que les habitudes vicieuses inclinent encore au mal avec tant de force.

Ainsi donc, les vertus morales « acquises », si elles ne sont pas directement nécessaires, sont cependant utiles pour faciliter, dans notre vie morale, la continuité et la bienfaisante activité des vertus morales surnaturelles. S'il y a entre elles dualisme d'origine et de nature, il y a, dans leur résultat, compensation et réciproque influence.

***

Toutefois, l'intelligence de cette réciprocité est moins claire quand on considère spécialement l'influence des vertus surnaturelles sur le développement des vertus naturelles. Que les premières bénéficient,

pour la facilité de leur pratique, des apaisements et des assouplissements créés par les secondes, rien de plus aisé à comprendre.

Mais, les vertus « infuses » dont les motifs d'attrait et d'impulsion sont pris à l'ordre surnaturel suscitent-elles, par leur exercice même, dans la conscience, un courant habituel de plus en plus accentué vers des motifs d'ordre naturel, c'est-à-dire un affermissement des vertus morales acquises ? Par exemple, la pratique de la tempérance pour des motifs de Charité, d'expiation et de pénitence engendre-t-elle un entraînement de la conscience à être tempérant pour des motifs d'ordre exclusivement naturel et à l'être avec une facilité de plus en plus grande ?

La question est en débat chez les théologiens, les uns se prononçant pour l'affirmative et les autres pour la négative (1).

(1) Tous les théologiens sont d'accord pour dire que les actes de la vertu surnaturelle n'augmentent pas directement la vertu « infuse » ; celle-ci est propriété de la grâce, elle dépend tout entière du don de Dieu ; les actes des vertus « infuses », étant sous l'animation de la Charité surnaturelle, méritent que Dieu augmente en nous l'intensité de la vertu « infuse » ; mais ce ne sont pas les actes eux-mêmes, — comme il arrive dans la formation des habitudes naturelles, — qui sont la cause efficiente du progrès de la vertu « infuse », pas plus qu'ils ne l'ont été de son existence : en ces actes, l'on ne peut voir qu'une cause dispositive et méritoire de l'augmentation de la vertu surnaturelle.

Ceci étant admis de tous les théologiens, la controverse surgit sur cette question déjà dite : l'exercice répété des vertus « infuses » engendre-t-il un « habitus » naturel du même ordre ?

Dans son traité de *Virtutibus infusis* (Prolegomenon ; II. De habitibus et virtutibus ordinis supernaturalis, § 3, pp. 50 et ss.), le cardinal Billot, suivant en cela Bannez (*in* II^{a} II^{ae}, Qu. XXIV, a. 6), admet

Peut-être,ces deux opinions sont-elles moins opposées qu'elles ne le paraissent.

Le *fait* mis en avant par ceux qui soutiennent que la vertu « infuse » engendre une disposition morale du même ordre est incontestable : nos énergies naturelles d'action s'assouplissent à la vertu par l'exercice des vertus surnaturelles.

Le *principe* mis en avant par ceux qui nient la formation d'une vertu naturelle par le fait de l'exercice de la vertu « infuse » n'est pas insoutenable, loin de là ; il est même confirmé par l'expérience. Supposons une conscience depuis toujours éduquée et vivant dans la Foi, n'ayant eu habituellement que des motifs surnaturels de pratiquer la tempérance par exemple ; supposons que cette même conscience perde la grâce, la Charité, les vertus «infuses » et persiste en cet état. Entraînée jusqu'alors par des motifs surnaturels de pénitence et pratiquant, pour ces motifs, la tempérance en ses plus délicates rigueurs, elle n'est pas entraînée, par là-même, à la pratiquer pour les seuls motifs de dignité humaine qui sont ceux de la vertu

la génération d'un « habitus » naturel par la fréquence des actes de la vertu « infuse ». La preuve mise en avant par cette opinion est le fait déjà rappelé et hors de conteste : l'exercice des vertus surnaturelles est plus facile en ses progrès qu'en ses débuts, les obstacles et les résistances passionnelles s'amortissant dans la mesure du progrès vertueux. Un texte de saint Thomas est invoqué en faveur de cette opinion (Qu. Disp. *De Verit.*, Qu. XVII, a. I, ad 4.)

Les *Salmanticenses* (Cursus theologicus, t. VI, tr. XIII, *De Virt.* Disp. III, Dub. III, § 3, n° 55) contestent l'interprétation de ce texte au sens de la thèse de Bannez qu'a reprise le Cardinal Billot. Ils n'admettent pas que des actes *surnaturels* puissent engendrer et développer un « habitus » d'ordre *naturel*.

naturelle ; elle n'est pas faite à cette mentalité morale nouvelle. En revanche, elle est toute prête à s'y adapter. Celui qui a vécu dans les vertus chrétiennes pendant longtemps, par exemple le tempérant mortifié, ne peut, au lendemain de son péché mortel, être un vicieux et un pervers de l'intempérance. S'il persiste à ne point retrouver l'amour de Dieu, il profite, pour sa seule vie morale naturelle, de son acquis passé je veux dire : de ses passions assagies dans leur activité fonctionnelle et leurs énergies physico-psychiques ; il profite également de son habituel entraînement à placer haut son idéal de vie, à chercher des motifs spirituels en toutes ses actions et à n'agir que sous la dictée de sa conscience. Sa vie chrétienne antérieure, en s'exerçant par les actes des vertus « infuses », ne lui a pas donné, à strictement parler, les vertus morales naturelles — sa conscience était établie sur un plan supérieur à celles-ci et des motifs plus élevés que ceux qu'elles font valoir l'entraînaient — ; mais il est clair que ce chrétien, un instant égaré, possède en lui l'étoffe d'un honnête homme, c'est-à-dire toutes dispositions favorables à la moralité naturelle.

On pourrait encore dire, me semble-t-il, que le vertueux qui dirige sa vie morale dans l'amour de Dieu, tout en agissant, par ses vertus « infuses » au nom de motifs surnaturels, n'exclut point dans l'attention de sa conscience, les motifs naturels qui se lèvent en parallèle avec les motifs surnaturels qui principale-

ment le dirigent. Quand on est vertueux, on veut le bien avec entrain et pour tous les motifs valables. Par exemple, le tempérant s'interdit certains excès de sensualité non seulement par esprit de pénitence, mais encore pour tous les autres motifs naturels de sobriété qu'il n'a garde de rejeter et qui sont d'ailleurs très engageants pour une conscience qui vise à la vertu parfaite. Dès lors, cette conscience surnaturelle enrichit tous ses désirs vertueux, affermit en tout sens son vouloir moral, par l'exercice des vertus « infuses ». Si, par malheur, elle vient à perdre, dans le péché mortel, la Charité et les vertus « infuses », elle conserve du moins l'entraînement aux motifs vertueux d'ordre naturel qui précédemment, dans ses visées, se subordonnaient aux motifs surnaturels alors de premier plan.

Notre conscience poursuit son œuvre dans l'unité. Nous profitons toujours et immédiatement pour notre vie surnaturelle de notre acquis antérieur de vertu. A son tour, la Charité en développant en nous sa ferveur et en orientant vers Dieu toute notre puissance d'aimer contribue à tasser et à enraciner de mieux en mieux toutes nos convictions morales. Ainsi, nous cherchons la vertu et nous allons au bien de toute notre âme.

CONCLUSION

Vue d'ensemble sur la moralité.

CONCLUSION

Vue d'ensemble sur la moralité.

L'homme moral est celui qui, de fait, dirige toutes les activités de sa vie dans la rectitude morale, c'est-à-dire les ordonne explicitement ou du moins implicitement à l'acquisition de la fin dernière, à la possession de Dieu. Car la Foi nous met en face de cette destinée définitive ; nous ne pouvons en abstraire et toutes nos actions doivent s'y référer.

Toutes nos actions ? Celles du moins qui sont en notre pouvoir, celles dont nous contrôlons les motifs et que nous choisissons avec liberté. Car toutes les activités dont nous sommes le théâtre ne sont pas gouvernées par nous, à notre gré. Des phénomènes de sensation et de mouvement surgissent en nous sur lesquels nous n'avons aucune prise. Nos passions peuvent déclencher leur jeu avant toute advertance de notre part ; leur intensité et leur tumulte rendent parfois difficiles nos clairvoyances. C'est donc seulement dans la mesure où elles sont directement ou

indirectement tributaires de notre volonté que nos actions entrent dans le domaine de la moralité et engagent pour autant notre responsabilité.

Ce caractère essentiel de l'action morale d'être ainsi dominée par le jugement de notre raison et adoptée par le choix de notre liberté, nous permet de l'orienter, en connaissance de cause, vers la fin ultime de notre perfection, vers le but surnaturel que vise notre Charité. Celle-ci peut ainsi avoir le mérite de faire servir toutes nos actions à prouver notre amour puisque de plein consentement, nous les offrons à Dieu ; car celui-ci demande que nous le servions dans le retour bénévole : sa grâce nous en assure le pouvoir et la spontanéité.

Notre Charité ordonnant librement toutes nos actions à plaire à Dieu en obéissant à sa volonté, c'est-à-dire à sa Loi : voilà donc la formule obligatoire de la vie morale. Nos actions seront bonnes, inspirées par notre conscience surnaturelle et méritoires devant Dieu quand elles possèderont cette rectitude ; elles seront mauvaises quand nous les dirigerons vers des buts contraires à celui d'aimer Dieu par dessus tout, quand elles violeront sa Loi, prouvant une complaisance avouée et arrêtée en des choses que réprouve sa volonté. A ce titre, ces actions se posent comme déraisonnables, comme des offenses envers Celui qui doit être aimé le premier. Car tout le raisonnable de l'agir humain est inclus dans la Loi divine, parce que tout le devoir raisonnable ne fait plus qu'un avec ce

suprême raisonnable : accomplir la volonté d'un Dieu qui nous appelle à une destinée surnaturelle que nous ne pouvons refuser sans une insigne déraison. Toute faute morale est ainsi une déviation de notre véritable fin ; et si elle entend sacrifier cette fin suprême, si elle consacre la rupture d'amitié, elle devient la négation de la Charité, le péché grave, qui aboutit à perdre l'amitié divine, c'est à dire la grâce et tous les dons qui devaient servir à la faire fructifier.

Dans la moralité surnaturelle, il y a un terrible enjeu à bien faire ou à mal faire, à obéir à la Loi morale ou à lui désobéir. Et cet enjeu n'est plus seulement d'être un honnête homme ou un malhonnête homme, mais d'être un élu de l'Amour ou un réprouvé de l'Amour, un béatifié ou un damné.

Ainsi, doit se poursuivre, dans le déroulement concret et immédiat de notre action morale, la double attitude que la Charité exige déjà de nous dans l'orientation générale de notre conscience : vouloir conquérir Dieu en l'aimant et en le servant par toutes nos actions, puis craindre de le perdre en l'offensant par le péché.

***

Mais, il nous faut «œuvrer» vraiment notre moralité, effectuer très positivement nos actions, obéir pratiquement à la Loi divine, prouver l'amour par des actes inspirés par l'amour.

L'homme moral n'est pas celui qui s'enchante de bonnes intentions sans les faire aboutir. Au surplus, ce n'est pas celui qui fournit des actes conformes à la Loi de Dieu, mais par intermittence, se rétractant tout aussitôt de son devoir, sauf à revenir momentanément à la correction morale. L'homme moral se caractérise par la continuité de sa tenue morale, par un élan de Charité qui monte et progresse, par la persévérance dans la sanctification.

D'où peut venir cette continuité et cette sécurité dans le bien ?

Elles résultent en nous de la possession de la vertu.

L'homme moral, c'est proprement l'homme vertueux : celui dont toutes les puissances d'action sont affermies dans la rectitude morale. Et l'on est vertueux dans la mesure de l'énergie et de l'intensité de ses vertus.

Nous voici au centre du problème moral tel qu'il se pose pour chacun de nous, avec ses chances de résultats heureux ou de résultats déficients. Et il faut bien entendre que ces chances heureuses sont relatives à la fermeté de nos vertus.

Toutes nos facultés coopèrent à la réussite pratique de notre action morale. En tout état de cause, y coopèrent notre raison, notre volonté et nos puissances d'affectivité sensible.

Notre raison tout d'abord — car c'est elle qui dénonce la loi, l'idéal vertueux qu'il faut viser et en même temps discerne, selon les circonstances chan-

geantes, la conformité de chacune de nos actions avec cet idéal et cette loi.

Notre volonté concourt nécessairement et vient entraîner, vers le but désiré, l'action effective. Il faut que ce but soit aimé victorieusement et qu'en face de son attrait cède toute hésitation et s'imposent péremptoirement les réalisations.

Notre sensibilité intervient-elle aussi, le plus souvent; car dès qu'une action pratique sollicite l'acquiescement de notre conscience, aussitôt se lève le point de vue de notre sensibilité pour l'exciter ou la contre dire. L'action morale est une option en faveur d'un bien spirituel, du bien de notre âme; et nos passions, qui envisagent d'abord notre bien de sensation ou le mal qui le menace, applaudissent ou protestent selon que l'action morale favorise leurs désirs ou, comme il arrive fréquemment, les contredit.

Or voici : à considérer leurs ressources de nature, notre raison, notre volonté et notre sensibilité ne nous apportent qu'une capacité de moralité éloignée et non point efficace. Nous ne naissons pas avec une inclination prépondérante à la moralité.

Par notre raison, nous concevons avec évidence, mais de façon générale, que nous devons faire le bien, nous conduire selon la raison dans l'ordonnance de nos passions personnelles et dans nos rapports avec autrui. Les préceptes premiers de la loi naturelle et leurs dérivés immédiats sont loin d'être précis et surtout ne présument pas la pratique des actions

qu'ils commandent pourtant ; car l'efficacité et la droiture de notre discernement pratique sont à la merci de nos dispositions affectives.

Notre volonté nous incline à vouloir le bien que notre raison désigne comme notre bien propre ; mais sans qu'elle soit naturellement portée à suivre tout idéal que cette même raison nous présente et tout discernement pratique qu'elle nous dicte. A plus forte raison, cette inclination cesse-t-elle quand le bien à faire s'oppose au bien de jouissance que réclame notre sensibilité et que celle-ci n'est guère disposée à sacrifier spontanément.

Car notre sensibilité ne se plie pas automatiquement aux injonctions de notre raison pas plus qu'aux commandements de notre volonté. La passion fait surgir en nous un sentiment vif, attracteur de l'action immédiatement correspondante ; et, si son mouvement n'est pas, de soi, ingouvernable, il reste qu'il tend naturellement à son objet sans attendre le contrôle de la raison. Qu'elle s'allume à l'attrait de la délectation sensible ou qu'elle s'affole devant les périls de l'action, la passion n'attend pas nécessairement le discernement de la raison pour se déclarer et poursuivre son évolution. Sans doute, par l'émotion qu'elle suscite, elle peut servir grandement aux résolutions morales en corsant nos vouloirs ; mais en revanche, elle peut faire hésiter nos prudences et, même, en certains cas exceptionnels, les troubler entièrement.

On le voit, si nos puissances d'action ont la capacité

native de fournir l'œuvre morale, ce n'est qu'une capacité éloignée qui est loin d'avoir, par elle-même l'assurance de son efficacité. Tout peut en sortir : le bien comme le mal. Nous pouvons chercher notre bien en dehors de celui que nous assigne notre fin dernière et dont la Loi divine nous assigne le programme. Nous pouvons déroger aux obligations dont l'accomplissement contredit notre contentement personnel, refuser de compromettre notre tranquillité et faillir aux tâches extérieures et aux devoirs qui nous sollicitent dans nos relations avec autrui. Nous pouvons être plus soucieux de satisfaire nos attraits passionnels que de réfréner leurs tendances désordonnées.

Pour la stabilité de son exercice quotidien, l'œuvre morale devra donc renconter sa garantie ailleurs que dans les seules ressources natives de nos puissances d'action.

***

Cette garantie et cette stabilité nous viendront du raffermissement même, dans nos puissances d'action, de leur capacité morale. Sur le fond indéterminé de ces puissances, peuvent, en effet, se greffer et s'enraciner des dispositions de plus en plus fermes à la perfection morale de notre action.

Les vertus sont précisément ces dispositifs de surcroît, ces déterminations stables qui renforcent et assurent, dans nos puissances, l'énergie de la bonne

action. L'action morale devient ainsi l'action vertueuse quand elle est le fruit de nos facultés moralement vertueuses.

On ne naît pas vertueux ; mais on le devient en acclimatant progressivement toutes ses énergies à ce régime de perfection, à ce régime devenant de plus en plus normal, spontané et facile. Le progrès moral rentre ainsi dans la loi générale du développement humain : la loi de l'habitude.

L'habitude est une seconde nature et elle plie à ses résultats toutes nos activités. Nos facultés de connaissance s'enrichissent, par leur exercice même, de savoirs théoriques et techniques. Et il en est de même de toutes nos facultés quand elles s'orientent aux savoirs et aux pratiques de la moralité. Un homme se caractérise par les habitudes intellectuelles, volontaires et affectives qu'il acquiert, par la propre évolution de ses actions quotidiennement renouvelées. Dans l'ordre moral également, on prend des habitudes que l'on n'avait pas tout d'abord et que l'on acquiert de plus en plus.

Toutefois, ces dispositions stables, ces vertus, n'ont pas en nous la même origine. Voyons les donc se superposer successivement dans nos puissances d'action et former un organisme harmonieusement unifié.

***

Avant même que ne soient formées ces vertus sur-

ajoutées, d'heureuses prédispositions individuelles de tempérament peuvent favoriser l'éclosion de la vertu. Il y a des hommes qui naissent naturellement prudents. Un heureux équilibre leur permet d'être facilement experts dans leur discernement : ils sont, en toutes circonstances, judicieux, avisés, habiles à tirer au clair les situations les plus embrouillées. Ce bon sens natif ne peut que croître par l'expérience accumulée dans le courant même de la vie.

Des prédispositions à l'énergie volontaire, à la fermeté persévérante, à l'audace tranquille et au robuste courage peuvent caractériser certains individus et les préparer à la tension de volonté qui est de rigueur quand il s'agit d'affronter les difficultés de l'action.

A leur tour, les passions qui servent à corroborer la vigueur des réalisations, celles aussi qui s'emploient à désirer et à aimer, à se défendre et à résister, toutes les passions d'ailleurs, quelles qu'elles soient, peuvent se présenter, chez un individu donné, avec une modération native qui rende difficile leur effervescence désordonnée et par là même les soumet plus spontanément à la direction de la raison et au commandement de la volonté.

Toutes ces tendances heureuses, dont les variétés individuelles sont sans nombre, constrastent avec les tendances péjoratives contraires — elles aussi très variées — dont sont affligés certains tempéraments disgraciés. Mais supposerait-on les premières

aussi excellentes que possible, il ne s'en suivrait pas qu'il suffirait, sans plus, de les posséder, pour se trouver garanti de tout écart moral. On n'est point vertueux parce qu'on a de l'esprit, de l'énergie ou un tempérament apaisé. Ce ne sont là que des dispositions favorables à la moralité et non point la moralité elle-même. Rien d'elle n'est encore donné par ces tendances favorables. Il faut que celles-ci soient employées à acquérir les vertus qui, seules, donnent stabilité et sécurité au déploiement de la vie morale.

***

Nous pouvons, en effet, acquérir des vertus, car les vertus acquises résultent de nos actes répétés.

C'est un fait expérimental que la formation continue de nos habitudes dans l'ordre intellectuel, volontaire et affectif. Nos sciences, nos savoir-faire, nos habiletés manuelles, nos adresses professionnelles sont des habitudes acquises.

De même nous pouvons acquérir des vertus dans l'ordre moral.

Dans la raison, sur le fond des premiers principes de la loi naturelle, viennent s'ajouter toutes les précisions de la loi morale qu'apportent successivement l'enseignement, l'éducation, l'expérience, nos propres réflexions et les directions que nous recevons des autres. Ces connaissances peuvent être plus ou moins nombreuses et plus ou moins ordonnées; chez certains individus, elles s'organisent avec une perfection

croissante jusqu'à devenir la science morale elle-même.

De plus, notre raison peut perfectionner peu à peu ses savoir-faire et ses discernements pratiques. Notre conscience morale affine sa clairvoyance et sa délicatesse. Elle s'instruit à la longue et garde mémoire des leçons de notre conduite, des exemples qu'elle enregistre et de tous les enseignements de la sagesse humaine. Cette sécurité du jugement moral, en quoi consiste précisément la vertu de Prudence, n'est pas d'ordinaire le fait de la jeunesse, mais le fruit de la maturité. Preuve qu'elle s'acquiert et s'enrichit successivement.

Notre volonté, qui est la force impulsive de toutes nos actions, n'est naturellement encline qu'aux actions qui nous paraissent convenir à notre bien propre. Elle nous applique aux tâches et aux devoirs pratiques que notre discernement désigne à notre choix. Elle est la libre servante de nos prudences et celles-ci ont besoin de son accord pour aboutir. Quand donc notre raison exige l'accomplissement d'un acte qui semble heurter l'appétit naturel de notre bien personnel, cette difficulté qu'il faut pourtant vaincre afin que l'obligation morale ait le dernier mot, exige que notre volonté se mette en attitude de la surmonter. Et l'habitude se prend en elle, par efforts successifs et persévérants, d'accomplir coûte que coûte tous les devoirs qui nous contraignent, même lorsqu'ils contrecarrent notre égoïste tranquillité.

La justice, vertu générique à multiples ramifications, devient chez nous, par accoutumance progressive, cette spontanéité de volonté à fournir toute opération extérieure, conformément au droit qu'ont de nous la réclamer, Dieu, les autres hommes, égaux ou supérieurs, tous ceux envers qui nous sommes en dépendance. Nous nous habituons à être justes de toutes manières, à être fidèles à tous les devoirs qui nous sollicitent, à bien faire tout ce que nous avons à faire.

Les obstacles au discernement droit et à la volonté rectifiée nous viennent particulièrement de l'insoumission de nos passions. Mais ici encore, cette résistance peut s'assouplir par l'habitude.

La vertu de tempérance et ses vertus annexes ont ce résultat, difficile à gagner sans doute mais qui se consolide pourtant à la longue, de plier à la soumission celles de nos passions qui s'amorcent et s'excitent aux attraits des jouissances de la sensation. Le plaisir sensible l'emporte en «prenant» sur la joie que nous donne le bien spirituel, le bien moral. Nous sommes désaxés sur ce point par suite du péché originel. Notre volonté est moins attirée aux biens de l'âme qu'aux biens du corps, domaine de nos passions. Les fonctions de la vie végétative et de la vie sensible développent avec elles des délectations violentes dont une longue ascèse aboutit péniblement à réduire les poussées. Aussi, la vertu de tempérance et celles qui en sont les applications particulières, sont-elles les vertus ascétiques par excellence. Elle font fleurir

la pénitence, la mortification, le renoncement; et à juste titre, car les délectations de la sensibilité sont, de soi, les plus rétives à la soumission et à la modération morale.

D'autres passions encore deviendraient pierres d'achoppement aux bonnes intentions vertueuses, si elles n'arrivaient point à se plier peu à peu au joug de la raison. Les fatigues, épreuves, luttes, périls, menaces, difficultés de toutes sortes effraient naturellement notre sensibilité et sont bien propres là briser notre énergie morale. Il y a des périls qu'il faut braver, y compris le péril d'être dépossédé de nos biens les plus chers et même de la vie corporelle si l'on veut rester fidèle à tout son devoir. La vertu de force, fruit d'un long entrainement au courage, représente cette fermeté morale indispensable.

Ainsi, nos puissances de moralité peuvent s'enrichir de bonnes habitudes, se stabiliser dans le régime vertueux et se trouver prêtes à fournir toute œuvre morale obligée.

Ces vertus sont en nécessaire cohésion puisqu'elles doivent garantir, en toute circonstance, notre action morale. Car, il n'est point un vertueux celui qui s'impose d'être juste tandis qu'aussitôt après, il donne libre cours à sa sensualité. Pour être un homme moral, il faut l'être à tout coup et selon toute opportunité. En effet, un même point de vue péremptoire : celui d'imposer l'ordre de la raison à tout ce que nous faisons devient le motif même d'agir. Nous devons être

justes en nos paroles, en nos actes, en nos tractations d'intérêts, nous devons modérer nos colères, nos gourmandises, nos sensualités, parce qu'ainsi l'impose la raison. C'est notre vertu de prudence qui dicte cette intimation. Et comment celle-ci serait-elle garantie, si nos appétits, nos cupidités contraires et nos passions récalcitrantes n'étaient pas elles-mêmes assouplies par les vertus qui régularisent et soumettent leurs énergies au commandement de la raison ?

Nous pouvons donc acquérir progressivement des vertus morales, ramener de l'indétermination au bien comme au mal nos puissances d'action, canaliser et renforcer leurs ressources au service de notre perfection morale.

***

Mais quelle est cette perfection morale, fruit de notre effort ? A quoi peut-elle aboutir, précisément parce qu'elle provient de notre effort ?

Elle peut aboutir à la seule perfection vertueuse qui ne dépasse point notre finalité naturelle. Comment donner plus qu'on ne possède, produire des effets supérieurs à leur cause ? Réaliser l'honnêteté, s'imposer le devoir humain, s'achever dans toute sa perfection naturelle, parvenir à cette sérénité du juste vantée par la morale païenne : voilà tout ce que peuvent garantir les vertus « acquises » quand elles arrivent à leur plus haut degré d'excellence.

Mais nous savons, par la Foi, que notre vie morale doit s'épanouir vers un but supérieur. Etre honnête homme n'est pas une fin dernière, ce n'est qu'un but intermédiaire vers un but surnaturel qui dépasse nos prises : posséder Dieu dans la vision intuitive.

Un principe surnaturel d'impulsion, la Charité, l'Amour de cette fin dernière, vient, de par le don et l'efficace de Dieu Lui-même, soulever vers cette conquête nos intentions et nos désirs. Moyens inadéquats, nos vertus «acquises» sont donc disproportionnées ; elles ne sont plus vertus suffisantes, énergies à niveau d'une action qui se doit de prouver la Charité surnaturelle et d'y prendre directement son motif. Nous devons maintenant être prudents non plus pour intimer le raisonnable de l'honnêteté naturelle, mais ce raisonnable supérieur motivé par la fin surnaturelle : accomplir la volonté du Dieu aimé. Nos justices et nos tempérances, plus exigeantes en leurs applications, en leurs contraintes et en leur ascèse, doivent, elles aussi, s'imprégner de ce motif surnaturel ; et toutes nos actions doivent en dériver.

Dieu nous accordant la Grâce sanctifiante et, avec elle, les Vertus théologales et les Dons du Saint-Esprit qui les achèvent — toutes vertus qui nous mettent surnaturellement en capacité de tendre, de toutes nos lumières et de tout notre amour, vers la possession de Dieu et le partage de sa vie — il est logique que ce Dieu très bon et très sage achève en nous son œuvre et que, nous ayant donné les principes, il nous donne les

moyens correspondants, et par conséquent les moyens de prouver l'amour après le Don de l'amour lui-même.

Ces énergies divinement communiquées à nos facultés morales, pour les mettre à même de prendre à notre Charité le motif souverain de toutes nos actions : ce sont les vertus morales « infuses », vertus parfaites, cette fois, en correspondance avec le résultat obligé.

Mais, pour changer de but final et se soulever désormais vers lui, notre vie ne change point de cadre. Il reste que nous avons à modérer nos passions, à déployer nos tâches individuelles, familiales ou sociales, à accomplir tout notre devoir d'homme. Les mêmes actions nous sollicitent et s'il est normal que d'autres s'y ajoutent plus spécialement, étant donné que nous ne visons plus seulement la terre mais le ciel, il reste que celles-ci comme celles-là doivent être décrétées par le discernement de notre conscience pour le motif surnaturel d'aimer Dieu par dessus tout. Dans tous les compartiments de notre vie morale, les vertus « infuses » nous sont données par Dieu avec la Charité, pour que nos discernements, nos justices, nos tempérances et nos fermetés s'emploient désormais au service de la Charité. Et pour que rien n'échappe à cette intention définitive, le Saint-Esprit ajoute en nous, mystérieusement, ses Dons de Conseil, de Force, de Piété, de Crainte, pour que les débilités natives de nos prudences et de nos fermetés soient à propos suppléées et qu'ainsi soit garanti l'épanouissement intégral de notre perfection.

***

Il apparaît donc bien que l'homme moral est celui qui possède toutes les vertus et les plus excellentes de toutes : les vertus surnaturelles. Alors, il est à même de déployer son action sous le contrôle de la plus haute raison, dans l'inspiration de l'amour le plus grand, et en visée de la fin la plus parfaite :

TABLE DES MATIÈRES

—

INTRODUCTION 4-7

PREMIÈRE PARTIE

PSYCHOLOGIE DE LA CONSCIENCE MORALE ET SES DIFFÉRENTS DEGRÉS DE RESPONSABILITÉ

CHAPITRE PREMIER

La conscience et la règle morale 11-22

1. Les lois morales devant la conscience 13
2. Groupes hiérarchisés des lois morales 16
3. Toute règle morale se présente comme obligatoire .. 19

CHAPITRE II

Les actions humaines soumises à la conscience .. 22-47

1. La passivité de l'acte involontaire 25
2. Le déterminisme de l'acte involontaire 29
3. Caractères accidentels de l'acte volontaire 37
4. Caractère essentiel de l'acte volontaire : la maîtrise du jugement qui le contrôle 41

CHAPITRE III

L'activité de la conscience morale 48-63

1. Le raisonnement moral 49
2. Le jugement de conscience et le jugement d'action. 52

3. Les objurgations de la conscience avant l'action.. 57
4. L'approbation ou le remords de la conscience après l'action..... 59

CHAPITRE IV

Les conditions de la conscience morale..... 64-82

1. L'exercice parfait de la conscience..... 65
2. L'ignorance de la loi..... 70
3. L'erreur sur le rapport de l'action à la loi..... 73
4. L'inattention morale 78

CHAPITRE V

La conscience morale et la passion..... 83-107

1. La passion antécédente et la passion conséquente.. 85
2. Comment la passion entrave ou facilite l'action.... 88
3. La passion conséquente et la responsabilité..... 93
4. La passion antécédente et l'irresponsabilité..... 94
5. La passion antécédente et la responsabilité atténuée. 101

DEUXIÈME PARTIE

LES PERFECTIONNEMENTS NATURELS ET SURNATURELS DE LA CONSCIENCE MORALE

CHAPITRE VI

La perfection de la conscience morale naturelle..... 111-134

1. La conscience est susceptible d'une plus ou moins grande perfection 112
2. L'usage normal de la raison est requis à la conscience 116
3. La perfectionnement dans la connaissance des lois morales et dans la volonté du bien..... 119
4. La perfection du discernement moral..... 124
5. La conscience ou la « raison inspirée par l'amour »... 132

CHAPITRE VII

La perfection de la conscience morale surnaturelle 135--159

1. La loi de Dieu et le programme moral de la conscience chrétienne 136
2. La Crainte de Dieu. Crainte « servile » et crainte « filiale » 141
3. La Charité et la Loi divine 148
4. Le discernement de la Prudence « infuse » et les autres vertus surnaturelles 150
5. Le discernement surnaturel et le Don de Conseil.. 156

CHAPITRE VIII

L'Unité de la conscience morale 160-177

1. Les assises naturelles de la conscience morale..... 161
2. Les énergies vertueuses de la conscience morale naturelle 165
3. La conscience surnaturelle consacre et agrandit l'idéal moral..... 168
4. Rehaussement des tendances vertueuses de la conscience par les vertus surnaturelles..... 171

TROISIÈME PARTIE

LA CONSCIENCE PÉCHERESSE ET LA CONSCIENCE VERTUEUSE

CHAPITRE IX

La conscience pécheresse 181-226

1. Possibilité psychologique du péché..... 182
2. Le péché est une désobéissance à la loi de Dieu.... 185
3. L'attrait des jouissances sensibles..... 187
4. L'amour déréglé de soi-même..... 194
5. L'erreur contenue dans tout péché..... 202
6. Les luttes de la conscience. Entrechoquement du jugement moral et du jugement passionnel.... 205
7. Les résistances possibles de la conscience en face de la tentation..... 211

8. Rupture d'équilibre en faveur de la passion..... 214
9. L'aveuglement volontaire à l'instant du péché.... 223

CHAPITRE X

La conscience vertueuse..... 227-250

1. Enrichissement de la conscience dans la connaissance des prescriptions morales..... 229
2. L'acquisition progressive de la vertu..... 233
3. La fermeté de la conscience vertueuse..... 238
4. Les vertus morales « acquises » et les vertus morales « infuses » comparées au point de vue de leur stabilité 243

CHAPITRE XI

Les oscillations de la conscience..... 251-274

1. Les vertus « infuses » nous donnent la capacité de l'action surnaturelle, mais non pas sa facilité.... 253
2. Les vertus « acquises » et les vertus « infuses » bénéficient réciproquement de leurs progrès respectifs. 259
3. Les vertus acquises favorisent la persévérance de l'activité morale surnaturelle..... 263

CONCLUSION

Vue d'ensemble sur la moralité..... 277

POITIERS. — IMPR. MARC TEXIER